

**Universidad Autónoma de Madrid**  
**Facultad de Derecho**  
**Departamento de Ciencia Política**  
**y Relaciones Internacionales**



**RAZA, PODER E IDENTIDAD EN LAS PRÁCTICAS  
DISCURSIVAS DE ESTADOS UNIDOS SOBRE HAITÍ:  
UNA PERSPECTIVA DECOLONIAL**

**Trabajo presentado para la obtención del Título de Doctora por**  
**D<sup>a</sup>. Melody M. Fonseca Santos**

**Dirigido por el Prof. Dr. José Luis Neila Hernández y**  
**la Prof<sup>a</sup>. Dra. Itziar Ruiz-Giménez Arrieta**

**Madrid, 2015**

## ÍNDICE

<b>ÍNDICE.....</b>	<b>3</b>
<b>Agradecimientos .....</b>	<b>7</b>
<b>Presentación .....</b>	<b>11</b>
<b>Introducción .....</b>	<b>13</b>
I. Tema de investigación, preguntas e hipótesis.....	14
II. Objetivos de la investigación .....	17
III. Contexto de la investigación y posicionamiento: reflexión crítica sobre el liberalismo, el racismo y el eurocentrismo.....	20
a. El liberalismo y la posguerra Fría: idas y vueltas al siglo XIX .....	21
b. ‘Raza’ y racismo en las Relaciones Internacionales: un sitio para analizar el eurocentrismo en la disciplina .....	32
c. La mirada localizada/corporizada y los imaginarios colectivos: motivaciones de esta investigación.....	44
IV. Metodología, fuentes y limitaciones de la investigación social.....	46
V. Descripción de capítulos.....	50
<b>PARTE I .....</b>	<b>55</b>
<b>1. El poder y el discurso: enfoques críticos .....</b>	<b>57</b>
1.1. Introducción .....	57
1.2. Aportaciones desde la teoría de Michel Foucault.....	59
1.2.1. Poder/Saber.....	64
1.2.2. La gubernamentalidad ‘liberal’: campo, <i>habitus</i> y cuerpo sin órganos.....	72
1.2.3. Discurso: del giro lingüístico a Foucault.....	78
1.3. Las aportaciones de los estudios poscoloniales y decoloniales.....	86
1.3.1. El discurso colonial .....	89
1.3.2. La colonialidad del poder .....	96
1.4. Conclusiones. Un diálogo transmoderno sobre el poder: Foucault y el pensamiento decolonial.....	99



<b>2. ‘Raza’ y racismo: reflexiones críticas .....</b>	<b>101</b>
2.1. Introducción .....	101
2.2. Los conceptos de ‘raza’ y racismo .....	102
2.2.1. El concepto de ‘raza’ .....	102
2.2.2. El concepto de racismo .....	106
2.3. La genealogía del racismo de Michel Foucault: biopoder y biopolítica .....	114
2.4. La genealogía del racismo en el pensamiento decolonial: modernidad/colonialidad .....	118
2.4.1. Eurocentrismo y pensamiento occidental: epistemicidio y colonialidad del saber .....	138
2.4.2. Colonialidad del ser: construyendo y atravesando las zonas del ser y las zonas del no ser .....	151
2.5. Conclusiones. Las genealogías del racismo: legados, continuidades y contingencias .....	159
<b>3. La gestión de la identidad/diferencia: interés primario de la cultura política liberal .....</b>	<b>161</b>
3.1. Introducción .....	161
3.2. La identidad/diferencia como eje central del posestructuralismo en las Relaciones Internacionales .....	164
3.2.1. Identidades predatorias e identidades subalternas .....	170
3.2.2. El “enemigo interno” y el discurso del miedo en la construcción de la identidad .....	176
3.3. La contención y la conversión de la otredad en la cultura política liberal .....	180
3.3.1. El realismo occidental y la contención del otro .....	181
3.3.2. El liberalismo eurocéntrico y la conversión del otro .....	186
3.4. Conclusiones. La contención y conversión del otro: el ejercicio del poder desde la cultura política liberal .....	196
<b>PARTE II.....</b>	<b>197</b>
<b>4. Ruptura/apertura con la modernidad/colonialidad: la Revolución haitiana (1791-1804) .....</b>	<b>199</b>
4.1. Introducción .....	199
4.2. La Revolución haitiana y su silenciamiento en la historiografía occidental .....	200

4.3. El Código Negro de 1685: la regulación de la esclavitud y de los cuerpos en Santo Domingo.....	208
4.4. Las luchas dentro de la Revolución haitiana: la cuestión racial entre la propiedad y la libertad .....	219
4.4.1. Las paradojas de la rebelión de los mulatos .....	220
4.4.2. Los esclavos se sublevan: la lucha por la libertad .....	232
4.4.3. De la emancipación a la autonomía colonial: Toussaint y la libertad contestada .....	244
4.4.4. Independencia: el único camino para la libertad .....	256
4.5. Conclusiones. Las narrativas de la Revolución haitiana: silenciamiento, violencia y posibilidades.....	266
<b>5. Los procesos de construcción identitaria de Estados Unidos en el largo siglo XIX: excepcionalismo, supremacía blanca y el “problema” del otro .....</b>	<b>273</b>
5.1. Introducción .....	273
5.2. Imaginarios racializados e identidad estadounidense.....	275
5.2.1. La “excepcionalidad” estadounidense como una construcción identitaria en la cultura política liberal .....	276
5.2.2. La libertad, la esclavitud y el tutelaje: el “problema del negro” y el “problema haitiano”.....	288
5.3. El lugar del racismo científico en la cultura política liberal.....	326
5.3.1. La reformulación de la Doctrina Monroe desde el racismo científico .....	332
5.4. Conclusiones. ‘Raza’ y racismo en la cultura política liberal del largo siglo XIX.....	337
<b>6. La intervención y ocupación estadounidense de Haití (1915-1934) .....</b>	<b>339</b>
6.1. Introducción .....	339
6.2. El contexto discursivo estadounidense previo a la intervención.....	340
6.3. De la intervención militar a la Constitución haitiana de 1918 .....	350
6.4. La ocupación: corvée, críticas y resistencias haitianas (1919-1930).....	358
6.4.1. Las lecturas optimistas de la ocupación .....	361
6.4.2. Las lecturas críticas de la ocupación .....	370
6.5. El fin de la ocupación y la resistencia haitiana (1930-1934).....	377
6.6. Conclusiones. Identidades intervencionistas y predación de la otredad haitiana..	382

<b>7. Liberalismo, colonialidad y neo-racismo en la cultura política liberal de la posguerra Fría.....</b>	<b>385</b>
7.1. Introducción .....	385
7.2. El régimen de poder/saber en la posguerra Fría .....	387
7.2.1. La identidad estadounidense: triunfalismo y neo-racismo .....	402
7.2.2. La racialización ‘post-racial’ de la haitianidad.....	412
7.3. El proceso de la segunda intervención estadounidense en Haití (1991-1994) .....	429
7.3.1. La política exterior-Política exterior de la administración Bush ante el golpe de estado .....	434
7.3.2. La administración Clinton y la gestión de la crisis.....	454
7.4. Conclusiones. Democracia y paz liberal: los estándares de civilización en la posguerra Fría.....	468
<b>Conclusiones. Exclusión, tutelaje y racismo: las constantes de la cultura política liberal en los discursos estadounidenses sobre Haití .....</b>	<b>471</b>
I. Poder, ‘raza’ e identidad: la articulación del discurso liberal en la modernidad/colonialidad.....	473
II. Civilización y democracia liberal: los estándares de los discursos estadounidenses sobre el otro haitiano .....	476
III. Una reflexión final. Haití ante el post 11-S.....	480
<b>FUENTES PRIMARIAS.....</b>	<b>485</b>
NOTICIAS GENERALES .....	490
NOTICIAS DE LE NOUVELLISTE.....	492
<b>FUENTES DE ARCHIVO.....</b>	<b>497</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>499</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>541</b>

## **Agradecimientos**

A lo largo de este proceso han sido muchísimas las personas que de una forma u otra me han acompañado y apoyado. Estos agradecimientos no podrían dar cuenta de todo el cariño y apoyo que he recibido ni de lo importante que esto ha sido para mí.

Primeramente, quiero dejar constancia de mi agradecimiento al Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de España por la financiación otorgada para esta investigación a través del Programa de Formación del Personal Universitario. Esta ayuda fue, sin duda, fundamental para la realización de esta tesis. Deseo que en el presente y en el futuro se detengan los recortes que atentan contra la investigación (más que nada social) y deprimen de esta forma el sistema universitario y, con ello, la sociedad de este querido país que por tanto tiempo me ha acogido.

Durante estos años he tenido la oportunidad de compartir y aprender de distintos profesores y profesoras que han tenido una gran influencia en mí y a quienes agradezco por diversos motivos sus palabras, consejos y muestras de afecto durante un proceso que, inevitablemente, se vive en soledad. En primer lugar, agradezco a mi directora de tesis Itziar Ruiz-Giménez Arrieta, por su apoyo a mi investigación, las ideas que ha compartido conmigo y su estilo crítico que ha servido para ahondar más aún en los argumentos que se defienden en esta tesis y no perder de vista nunca la necesaria autocrítica. En segundo lugar, agradezco a mi director de tesis José Luis Neila Hernández, por su confianza incondicional a este proyecto y su continuo apoyo para que saliera adelante. Quiero agradecer a Paco Peñas por tener para mí las palabras precisas cuando las he necesitado. Gracias, Paco. Gracias también a Ramón Grosfoguel por sus consejos y su apoyo para esta investigación. De igual forma, deseo agradecer a José Anazagasty, Walter Díaz, Mario Antonio Núñez Molina, Rima Brusi, Jocelyn Géliga, Jorge Schmidt y Aníbal Aponte, profesores y profesoras de la Universidad de Puerto Rico en Mayagüez donde aprendí, entre tantas otras cosas, que la universidad es también un espacio para construir lo común y para luchar por ello.

Agradezco a los miembros del departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la UAM en donde cursé el programa de Máster en Relaciones Internacionales y Estudios Africanos a partir del cuál decidí emprender esta investigación. Gracias, igualmente, a los compañeros y compañeras del Grupo de

Estudios de Relaciones Internacionales y de la revista *Relaciones Internacionales* por ser un auténtico espacio de construcción colectiva. En especial, gracias a José Luis de la Flor, Ari Jerrems, Sergio Caballero, Marina Díaz, Alice Martini, Elsa González y Francisco Javier Verdes-Montenegro. De igual forma, agradezco a los miembros del departamento de Historia Contemporánea en donde me acogieron como investigadora en formación durante el desarrollo de esta tesis. Agradezco también a los compañeros y compañeras investigadores por hacer del espacio y del proceso uno más ameno. En especial, gracias a Sol Glik, Mariana Leone, María Miguelañez, Cristina Luz García, Miguel Artola, Miguel Ángel Dionisio, Juan Luis Simal, Rubén González Cuerva, Juan Luis Delgado, Oscar Anchorena y Vicente Díaz.

Las experiencias que he tenido a lo largo de estos años no hubiesen sido las mismas sin todas aquellas personas que fueron llegando poco a poco a mi vida y que han sido parte fundamental de este proceso. Agradezco a José Guillermo por aventurarse conmigo a iniciar este proyecto, por su cariño y apoyo incondicional siempre. Gracias a mis queridas Fiorella, Patricia, Jimena y José, mis primeros amigos en Madrid con los que me re-descubrí como latinoamericana y aprendí a romper con mis insulares horizontes. Gracias a mi querida Iraxis, chama, por tantos buenos ratos, risas y compañías solidarias. Gracias a Marisa, por su forma de cuidar a los demás, de estar presente, de observar y solidarizarse, de construir redes maravillosas. Gracias por incluirme desde el primer momento en esa vida que construyes de forma tan hermosa. Gracias a Ana, mi querida amiga incondicional, solidaria y consistente que siempre ha sabido estar. Gracias a todos los que llegaron con Ana, Jorge, Pablo, Diana, Julio, Carol, Elena, Chabel, Mónica, Nico, María, Miguel, Dani y Susana por tanto cariño y tantos momentos. Gracias a Amy, por ser un alma libre e inspirar a los demás a serlo, por ese cariño que nunca cambia y enseñar con sus actos que, a veces, “hay que dejarlo todo y lanzarse a los caminos”. Con Amy, llegó Oriane. Gracias Oriane, por el cariño y la compañía en tantos momentos, gracias por siempre volver y estar como si nunca te hubieses ido. Gracias a Milca, por su cariño y sus formas de querer y cuidar. Gracias a Iliaris por el cariño y estima compartidos, por traerme con ella un poco de mi isla a Madrid. Gracias a Windy, Mariola y Vilmarí, por tantas risas y buenos momentos. Gracias a Von Marie, por esos años universitarios en Mayagüez que jamás se olvidarán. Gracias a Ari, por su amistad, sus contribuciones y críticas a este trabajo. Gracias a

Josele por su solidaridad en este proceso que parecía nunca terminar. Gracias a Hugo, por su amistad, consejos y ayuda durante estos años. Gracias a Marko, por las redes que se tejen con cariño, risas y bailes. Gracias a Pepe, por ser auténtico, por su mirada transparente. Gracias a Manuel, por el cariño y risas latinoamericanas que siempre nos refrescan el alma. Gracias a Franz por su amistad y por su incalculable ayuda durante mi estancia en Puerto Príncipe. Parte de esta tesis responde a esas conversaciones y preocupaciones compartidas por desear un mejor Haití, un Haití decolonizado. Gracias a Mariela y Jorge, por siempre llegar a donde estoy, por siempre cuidarme y quererme a pesar del tiempo y las ausencias. Gracias a Krizia, por ser la alegría, por siempre creer en mí, por ser extraordinaria. Gracias a Flor, Esty y Geni, ¡por fin, he terminado! Gracias a Daniela, por su inmensurable cariño, por llenar estos últimos años de risa, alegría, encuentros. Gracias por acompañarme, por lanzarte y estar. Gracias a Israel y Bárbara, compañeros de viajes, amigos, con tantas risas compartidas, con tanta cercanía en la distancia.

Gracias a mis amigas de siempre, a mis hermanas, Yidi, Yara, Mariely, Leilany y Kike. Perderme de tantos momentos con ustedes a lo largo de estos años es lo más que pesa. Las extraño siempre.

Gracias a toda mi familia, por ser pacientes, por creer en mí. En especial, a mis tíos Ogu y Lula, Dany y Esther, Socky y Felito, Laly y Chuín, Alicia y Samuel, Norma y Esteban, a mi tío Josean y a mis tías Margarita, Lucy e Iris. A mis primos y primas, en especial a Esteban, Flor, Ilka, Gerardo, Gilberto, José, Raquelita, David, Samuel, Charlie, Siomary, Chuito, Migdaly y Lizbeth, mi guerrera, gracias. Gracias a María, Perla, Carla, Yuyo y Benjamín, por ser familia y ser cariño.

Gracias a Marcelo, porque solo el cariño y el amor pueden construir cosas tan fuertes, tan hermosas. Gracias a Dayna, por creer en mí en todos estos años, por cuidar de mis sobrinos que son la luz de mis ojos. Gracias por ser fuerte, por no haberte derrumbado. Gracias a Pedro Iván y Adrián, por estar en este mundo, por ser mi fuerza. Gracias a mi mamá Elisa, por enseñármelo todo, por dárnoslo todo, por ser el tronco de nuestra vida, de nuestras alegrías, de nuestros recuerdos. Gracias mami, por enseñarme la fuerza que sale de las entrañas.

Gracias a mi hermano Pedrito, mi compañero del alma... tan temprano. Gracias por regalarme la mejor infancia, por enseñarme el valor de la creatividad, el poder de la alegría y la fuerza de la risa. A tu recuerdo inquebrantable dedico este trabajo.

## **Presentación**

Recientemente la ‘raza’ y el racismo han resurgido como temas a analizar y debatir desde los enfoques y teorías críticas de las Relaciones Internacionales. Al igual que el “giro histórico” y las críticas al eurocentrismo en las reconstrucciones historiográficas, el interés por estudiar los legados, las reconfiguraciones y las presencias del colonialismo, el imperialismo y el racismo en la actualidad, conlleva un remirar de las bases epistemológicas de la disciplina.

Uno de los mayores retos de este “giro” hacia lo que la ‘raza’ significa para la configuración de las relaciones internacionales, los discursos y las prácticas identitarias, es la idea generalizada de que tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, el racismo científico de la primera mitad del siglo XX fue desplazado de las dinámicas globales de poder por otros dispositivos e imaginarios que fueron dominantes durante la Guerra Fría. La posguerra Fría, asumido como un periodo “post-racial”, reflejó la puesta en marcha de ‘nuevos’ discursos sobre la otredad ahora sostenidos sobre las bases “pseudo-científicas” que construyen enunciados sobre las tipologías de los estados, sus conflictos, sociedades y prácticas culturales. Son estas tipologías, devenidas en estándares de exclusión, las que muestran diversos paralelismos entre la posguerra Fría y el auge del imperialismo occidental entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX. Esto es, los estándares de civilización influenciados por las teorías del racismo científico y los estándares de democracia influenciados por el neo-racismo.

En esta tesis se analizan las prácticas discursivas de Estados Unidos hacia Haití a través de las relaciones políticas entre ambos estados, específicamente en los contextos en que ocurren las primeras dos intervenciones militares estadounidenses en dicho país. La primera intervención se llevó a cabo en 1915 tras un largo siglo XIX en el que la producción de imaginarios racializados sobre los haitianos y los discursos que le fijaban como un “bárbaro”, fueron relevantes para el propio proceso de construcción identitaria estadounidense en términos de una cultura política liberal desde y para la supremacía blanca. La segunda intervención, por su parte, ocurrió en pleno proceso de afirmación de la democracia liberal, el libre mercado, los derechos humanos y la paz liberal como los estándares de democracia. Es en dicho contexto en el que Estados Unidos lleva a cabo la operación militar “Defender la democracia” en Haití para reponer



al presidente democráticamente electo y depuesto por un golpe de estado, Jean-Bertrand Aristide. Las similitudes de las teorías internacionales dominantes, los discursos y las prácticas sobre la otredad en ambos contextos permiten cuestionar hasta qué punto la ‘raza’ había desaparecido de los imaginarios que informan la política exterior-Política exterior estadounidense sobre Haití en la posguerra Fría.

Por tanto, en esta investigación se busca responder a cómo la cuestión racial ha operado en las prácticas discursivas de Estados Unidos sobre Haití. Con el propósito de aportar un análisis amplio de dichas prácticas discursivas, esta investigación también se desarrolla en diálogo con otros enfoques críticos como el posestructuralismo y los estudios poscoloniales; no obstante, al hilo de las críticas decoloniales en las Relaciones Internacionales, se argumenta que la ‘raza’ continúa articulando las relaciones de poder entre ambos estados, generando discursos racializados que parten de la construcción identitaria de Estados Unidos en términos de “identidad predatoria” y que reproduce al otro haitiano como una identidad adversa a la que debe contener o convertir.

## Introducción

*Pero déjame decirte que ahora, hoy día, la gente está más convencida que nunca de que son completamente libres, y aún así nos han traído su libertad y la han rendido a nuestros pies*<sup>1</sup>.

Las relaciones históricas y políticas entre Estados Unidos y Haití han estado atravesadas por diversos imaginarios, discursos y ejercicios de poder vinculados a la ‘raza’ y al racismo que continúan sin ser estudiados en profundidad desde las Relaciones Internacionales (RRII)<sup>2</sup>. En las últimas décadas, las teorías tradicionales de la disciplina han sido retadas y contestadas por una gran diversidad de enfoques críticos que, desde distintas áreas de las ciencias sociales, insisten en la necesidad de cuestionar los cimientos epistémicos de una disciplina que consideran profundamente eurocéntrica, así como los legados del colonialismo, el imperialismo, el racismo y el patriarcado en su construcción teórica, en sus temas de estudio y en las preguntas que se hace. La irrupción de estos enfoques críticos –que se discuten en detalle en la parte primera de esta investigación– representa la posibilidad de cuestionar la ontología y la epistemología dominante de las RRII, y con ello de transformar las formas y métodos a través de los cuales se conducen las investigaciones y se afrontan las problemáticas sociales en el escenario global y en el análisis de las políticas de los estados, actores y subjetividades internacionales. Esta tesis se sitúa, por tanto, dentro de esos enfoques con el interés de investigar cómo la cuestión racial y la ‘raza’ ha informado los discursos estadounidenses sobre Haití a lo largo de las relaciones políticas entre ambos países.

Con el propósito de explicar el tema de estudio, los objetivos y las motivaciones del mismo, así como el desarrollo de las preguntas de investigación y de la metodología de trabajo, divido esta introducción en cinco apartados. En primer lugar, presento el tema de estudio y las preguntas e hipótesis que lo han guiado. En segundo lugar, señalo los objetivos de esta investigación en cuanto al interés de contribuir, al menos, a dos áreas de estudios relevantes para las RRII. Por un lado, busco aportar a los estudios

---

<sup>1</sup> Dostoevsky, Fiodor, “The Grand Inquisitor”, *Notes from Underground y The Grand Inquisitor*, E.P. Dutton, Nueva York, 1960, p. 125. Editado y traducido por Ralph E. Matlaw. Destaco esta cita de *El gran inquisidor* por lo ilustrativa que puede ser, en mi opinión, de la gran paradoja de la cultura política liberal:

<sup>2</sup> A lo largo de la tesis se utilizará “RRII” (o Relaciones Internacionales en mayúscula) para hacer referencia a la disciplina. Para referirme a las relaciones entre individuos, estados, agentes, etc., en el escenario global, utilizaré “relaciones internacionales” (en minúscula).

sobre la política exterior estadounidense en el Caribe, concretamente en Haití, al introducir una perspectiva que parte desde enfoques críticos posestructuralistas, poscoloniales y las más recientes aportaciones desde el pensamiento decolonial. Por otro lado, pretendo que esta tesis, a través del caso de estudio de los discursos estadounidenses sobre Haití, contribuya a la creciente crítica poscolonial y decolonial en la disciplina. En tercer lugar, y vinculado a los objetivos mencionados anteriormente, planteo tres reflexiones que a mi entender son relevantes para contextualizar el porqué de esta investigación en los estudios de la política global actual; es decir, ¿por qué repensar las relaciones del liberalismo de la posguerra Fría con el liberalismo del siglo XIX? ¿Por qué hablar de ‘raza’ y racismo en las Relaciones Internacionales y, a su vez, criticar el eurocentrismo en la construcción teórica de la disciplina? ¿Cuáles han sido mis motivaciones para llevar a cabo esta investigación y desde qué lugar parten mis argumentaciones? En cuarto lugar, propongo el marco metodológico a partir del cual he conducido la investigación, los criterios establecidos y las fuentes utilizadas. En este apartado también apunto a las limitaciones de esta investigación y a las inquietudes que se han quedado sobre el tintero. Por último, en quinto lugar, presento el orden y los resúmenes de los capítulos que componen esta tesis con el propósito de facilitar a sus lectores y lectoras el mapa del que partí para llevar a cabo esta investigación.

## **I. Tema de investigación, preguntas e hipótesis**

En términos generales, esta investigación aborda el análisis de los discursos estadounidenses sobre Haití a lo largo de las relaciones políticas entre ambos países con el objetivo de mostrar el rol que la ‘raza’ y la racialización de las identidades tuvieron en dichos discursos. Tomando en cuenta la amplitud cronológica de la investigación y la diversidad de factores materiales e ideacionales que afectan y atraviesan a los procesos de construcción identitaria, esta tesis parte de los siguientes cuestionamientos sobre tres diferentes periodos de las relaciones políticas entre Estados Unidos y Haití:

(1) ¿Cómo la cuestión racial ha operado en los procesos de construcción de los imaginarios sociales y en las practicas discursivas estadounidenses hacia Haití?

(2) ¿Cómo estos imaginarios buscaron fijar descripciones racializadas de la subjetividad haitiana a lo largo del siglo XIX y cómo esto dio contenido a la política exterior estadounidense en relación a Haití durante la ocupación militar de 1915-1934?

(3) Tomando en cuenta los cambios discursivos sobre la cuestión racial y la ‘raza’ en la política global desde la segunda mitad del siglo XX<sup>3</sup>, ¿cómo estas continuaron afectando las prácticas discursivas estadounidenses sobre Haití ante la crisis política haitiana en la posguerra Fría?

Las hipótesis que sostengo y argumento a lo largo de esta investigación partiendo de la metodología que presentaré más adelante, son:

(1) La cuestión racial, o la producción de la ‘raza’<sup>4</sup>, a lo largo de la modernidad/colonialidad, ha operado como un elemento constitutivo de las relaciones globales de poder y, por tanto, también en las prácticas discursivas de Estados Unidos hacia Haití desde los años siguientes a sus independencias. Mi argumento es que esto se explica si atendemos a cómo Estados Unidos empleó, en sus discursos oficiales, prácticas diplomáticas y producciones literarias, entre otros, un régimen de verdad sobre las “razas inferiores” en tanto imaginario político a través del cual relacionarse con la otredad. Discurso que, por otro lado, había sido normalizado como la práctica imperante entre los estados occidentales que conformaban entonces la sociedad de estados.

(2) En el largo siglo XIX es posible observar la continuación de la ‘raza’ como uno de los elementos determinantes de la práctica discursiva de Estados Unidos sobre

---

<sup>3</sup> Recientemente, diversos autores desde la disciplina de las RRII han señalado la falta de investigaciones que analicen en profundidad el rol que la ‘raza’ y el racismo han tenido en las relaciones internacionales. Entre varias, cito la más reciente obra colectiva en nuestra disciplina en la que se cuestionan estos silenciamientos y se publican textos que aportan a la recuperación del estudio crítico de estos temas. En su introducción, Alexander Anievas, Nivi Manchanda y Robbie Shilliam argumentan que “[a] pesar de que las cuestiones de la raza y el racismo a menudo han sido desplazadas a los márgenes de las Relaciones Internacionales contemporáneas, estas problemáticas fueron, de hecho, integrales al nacimiento de la disciplina [...] Los académicos de la posguerra de la Segunda Guerra Mundial, han discutido ocasionalmente la importancia de la raza y el racismo, especialmente en reacción a –o en el contexto de– los movimientos de liberación y los retos del Tercer Mundo a Occidente [...] Sin embargo, la raza y el racismo parecen haberse esfumado en los años subsecuentes, especialmente en relación a las tantas re-narraciones de la fundación e historia de la disciplina que tuvo lugar durante el periodo de la posguerra Fría”. En “Confronting the global colour line. An introduction”, *Race and Racism in International Relations. Confronting the global colour line*, Routledge, Londres y Nueva York, 2015, p. 2.

<sup>4</sup> Es necesario, en este sentido, insistir en que la ‘raza’ es un constructo social que tiene, como argumenta Eduardo Bonilla-Silva, “una realidad social”; que “produce efectos reales sobre los actores racializados”, y que, como otras construcciones sociales, “es inestable [y] tiene una naturaleza de ‘cambiar siempre igual’ en su núcleo”. En Bonilla-Silva, Eduardo, *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*, 3<sup>ra</sup> ed., Rowman and Littlefield, Lanham, 2010, p. 9.

Haití desde un imaginario político que puede entenderse como la cultura política liberal y que, como explicaré más adelante, presenta las constantes del tutelaje, la exclusión y el racismo sobre las subjetividades racializadas. En este sentido, sostengo que al tomar en cuenta los procesos políticos atravesados e informados por la cuestión racial –desde la Revolución Haitiana, pasando por la emancipación de los sujetos esclavizados, hasta el auge del imperialismo liberal y del racismo científico– todos estos acontecimientos y prácticas discursivas permiten comprender que la ‘raza’ jugó un papel fundamental en la fijación de estereotipos y en la construcción de una otredad haitiana racializada en términos contrarios asimétricos en cuanto a su relación con la normatividad pretendida de la supremacía blanca. Más aún, argumento que la construcción de estos imaginarios atravesados por la racialización de la otredad fue relevante ante el contexto de la intervención y posterior ocupación militar estadounidense de Haití en 1915, siendo esta, en tanto ejercicio de poder, proyectada como el orden natural de las cosas desde las lógicas de la cultura política liberal.

(3) La tercera hipótesis que planteo es la relacionada al rol que la ‘raza’ continuó jugando ante la crisis política de Haití a inicios de la década de los años noventa y que llevó a la intervención militar estadounidense, “Defender la democracia”, en 1994. Sostengo que, a pesar de que las narrativas dominantes de las teorías de RRH han defendido la deslegitimación de la ‘raza’ como concepto y práctica de poder, el escenario de la política global en la posguerra Fría ha estado atravesado por esta como un dispositivo de poder que se ejerce sobre diversas poblaciones entre un reflejo de prácticas pasadas sobre las mismas subjetividades y ‘nuevos’ procesos de racialización sobre los ‘nuevos’ otros. Con este argumento, además, propongo una crítica a aquellos enfoques que invisibilizan la ‘raza’ y el racismo en sus construcciones teóricas y en sus análisis empíricos de las relaciones políticas contemporáneas entre Estados Unidos y Haití. Es decir, esta tercera hipótesis, partiendo de las hipótesis anteriores, apunta a que la ‘raza’ continúa siendo un elemento configurador de las relaciones de poder en la modernidad/colonialidad tardía y, por tanto, continúa atravesando a las prácticas identitarias estadounidenses así como sus discursos sobre el otro haitiano en tanto constante de la cultura política liberal.

## II. Objetivos de la investigación

Como he mencionado anteriormente, son varios los planteamientos que se atienden en esta investigación, por lo que con esta se persigue contribuir a distintas áreas de trabajo en las RRII. Partiendo de la clasificación hecha por el historiador caribeño Pedro L. San Miguel, hay al menos cuatro tendencias generales en los estudios sobre el Caribe que podrían aportar a las reflexiones para las RRII. Estas tendencias son la geopolítica, las teorías de la dependencia, la cuestión de la identidad y las resistencias de los subalternos<sup>5</sup>.

En términos generales, la narrativa histórica dominante ha sido aquella que asume las relaciones de Estados Unidos con los países caribeños, sobre todo desde finales del siglo XIX, desde una lógica exclusivamente geopolítica y geoestratégica<sup>6</sup>. La definición –quizás más clásica– de geopolítica puede resumirse como “las formulaciones sobre el poder y las relaciones internacionales que ponen énfasis en los intereses y acción de los Estados”<sup>7</sup>. Así planteada, se trata de una narrativa

---

<sup>5</sup> Véase San Miguel, Pedro L., “Visiones históricas del Caribe: entre la mirada imperial y las resistencias de los subalternos”, en *Los desvarios de Ti Noel: ensayos sobre la producción del saber en el Caribe*, Ediciones Vértigo, San Juan, 2004, ps. 27-81. Merece la pena señalar que en una lectura similar de la obra de Pedro L. San Miguel, Jorge Rodríguez Beruff sostiene que este historiador clasifica en tres, y no cuatro, las tendencias historiográficas en el Caribe. Estas serían, la geopolítica, la identidad y la dependencia. En Rodríguez Beruff, Jorge, “Juan Bosch y las visiones geopolíticas del Caribe”, en *Istor. Revista de Historia Internacional*, n.º. 41, 2010, p. 119.

<sup>6</sup> Algunas obras clásicas sobre los estudios históricos del Caribe desde la geopolítica son: Morse, Richard M., “The Caribbean Geopolitics and geohistory”, en Lewis, Sybil F. y Thomas G. Mathews (eds.), *Caribbean Integration: Papers on Social, Political and Economic Integration*, Instituto de Estudios Caribeños, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1967; Bosch, Juan, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: el Caribe, frontera imperial*, Alfaguara, Barcelona, 1970; También en estas obras referentes de la geopolítica se ha incluido a Williams, Eric, *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean, 1492-1969*, Andre Deutsch Limited, Londres, 1970. Otras obras más recientes son: Maingot, Anthony P., *Estados Unidos y el Caribe: retos de una relación asimétrica*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, San Juan, 2005. En este libro, el autor llega a afirmar que “[s]i tuviera que seleccionar una sola palabra para encapsular la historia del Caribe esta tendría que ser ‘geopolítica’, que trata de la relación entre la geografía y las relaciones internacionales” (p. xvii). Para un análisis sobre el desarrollo y evolución del pensamiento de Juan Bosch, así como de las narrativas geopolíticas sobre el Caribe, ver Rodríguez Beruff, Jorge, “Juan Bosch y las visiones geopolíticas...”, *op. cit.*, ps. 119-137. En este texto, el autor comenta el “tránsito del liberalismo al nacionalismo radical” en el pensamiento de Eugenio María de Hostos y José Martí y cómo esto llevó a que los escritos de Martí apelaran a la idea de las Antillas “como frontera disputada o muro de contención”. Por otro lado, es imprescindible señalar las obras de Alfred Thayer Mahan, *The Influence of Seapower upon History*, de 1890 y el ensayo “The Strategic Features of the Gulf of Mexico and the Caribbean Sea”, de 1897. Estas obras serán comentadas en el capítulo quinto de esta tesis. Para un análisis del impacto de la obra de Mahan en los estudios caribeños y de la cuestión cultural que su obra geoestratégica también devela, véase Rodríguez Beruff, Jorge, “Cultura y geopolítica: un acercamiento a la visión de Alfred Thayer Mahan sobre el Caribe”, en Gaztambide Geigel, Antonio, González, Juan y Mario R. Cancel (eds.), *Cien años de sociedad, los 98 del Caribe*, Ediciones Callejón, San Juan, 2000.

<sup>7</sup> Rodríguez Beruff, Jorge, “Juan Bosch y las visiones geopolíticas...”, *op. cit.*, p. 120.

historiográfica que no presta mayor atención al impacto que la cuestión racial desde la supremacía blanca ha tenido, y continúa teniendo, en la configuración de las lógicas e identidades imperiales y coloniales<sup>8</sup>; por tanto, termina por adoptar la “mirada imperial”<sup>9</sup> como un ente fijo, predecible y natural ante el cual la agencia del otro es perceptiblemente negada.

Por otro lado, las investigaciones que parten de las teorías de la dependencia también propusieron un mayor acercamiento a las dinámicas del capitalismo global en los países entendidos en la periferia y, de esta forma, hicieron visibles las asimétricas relaciones del centro, la semi-periferia y la periferia, acrecentadas por la continuidad del imperialismo y no tomadas en cuenta por las teorías desarrollistas de mediados del siglo XX<sup>10</sup>. Asimismo, las relaciones de dependencia económica generadas desde la plantación han sido otras de las áreas de estudio sobre las sociedades caribeñas más relevantes. Como recoge San Miguel, este enfoque sostiene que la geografía y la posicionalidad de los países caribeños “ha promovido un tipo de evolución económica específica cuyos elementos son: una estructura agraria (la plantación), un cultivo (la caña de azúcar) y diversas modalidades de trabajo coaccionado (entre ellas la

---

<sup>8</sup> La geopolítica, además, se ha mantenido por bastante tiempo encerrada en el debate entre realistas y liberales por lo que, como ha sostenido Hilbourne Watson, “han prestado poca atención al hecho de que los Estados Unidos hicieron de la configuración racial y étnica del Caribe uno de sus intereses de seguridad primarios desde el siglo XIX”. En Watson, Hilbourne, “Theorizing the Racialization of Global Politics and the Caribbean Experience”, en *Alternatives*, vol. 26, n.º 4, 2001, ps. 474-475.

<sup>9</sup> Este entendimiento crítico de la geopolítica como tendencia historiográfica se recoge en San Miguel, Pedro L., “Visiones históricas del Caribe: entre la mirada imperial...”, *op. cit.*, ps. 32-39.

<sup>10</sup> Algunos de los referentes clásicos de las teorías de la dependencia más críticas con el desarrollismo son: Amin, Samir, *Accumulation on a world scale: A critique of the theory of underdevelopment*, Monthly Review Press, Nueva York, 1974; Braudel, Fernand, *Civilisation matérielle, économique et capitalisme*, III vols., Armand Colin, París, 1979; Cardoso, Fernando Henrique y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1967; Cardoso, Fernando Henrique, ¿“Teoría de la dependencia” o análisis de situaciones concretas de dependencia?”, en *Revista Latinoamericana de Ciencia Política*, vol. 1, n.º 3, 1970; Dos Santos, Theotônio, *La crisis Norteamericana y América Latina*, Editorial PLA, Santiago, 1970; Dos Santos, Theotônio, *Imperialismo y dependencia*, Era, México, 1978; Frank, André Gunder, *El desarrollo del subdesarrollo: un ensayo autobiográfico*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1991; Por su parte, Immanuel Wallerstein se ha preocupado más por la cuestión racial en trabajos más recientes y que son utilizados en otras partes de la tesis. Para sus aportaciones sobre las teorías del sistema-mundo, véase, Wallerstein, Immanuel, *The capitalist world economy*, Maison des Sciences de l'Homme, París, 1979; Wallerstein, Immanuel, *The politics of the world economy*, Maison des Sciences de l'Homme, París, 1984 entre otros. También recuerda Hilbourne Watson, en relación a las formas en que se han estudiado las consecuencias de la dependencia, que “los positivistas caribeños tratan las cuestiones como la migración ilegal, el tráfico de drogas, el lavado de dinero y la corrupción como patologías del subdesarrollo, sugiriendo que la región ha fallado en medirse con los valores universales occidentales”. En Watson, Hilbourne, “Theorizing the Racialization of Global...”, *op. cit.*, ps. 474-475.

esclavitud)”<sup>11</sup>. En este sentido, este enfoque ha partido del imaginario sobre las islas caribeñas en términos de *sugar islands* que, como recuerda San Miguel, es una “noción de profunda raíz colonial”<sup>12</sup> y que determina la posición dependiente de las economías caribeñas en su relación con el mercado global<sup>13</sup>. A pesar de la relevancia que estas teorías han tenido para analizar las relaciones de poder de forma más compleja, tomando en cuenta las asimetrías del poder y las múltiples condicionalidades de este, estas han encontrado sus limitaciones en la dificultad para explicar otros fenómenos sociales que afectan a las dinámicas de poder y que, si bien no niegan las prácticas de dependencia, conllevan también otras prácticas, discursos e imaginarios. De esta forma, estas comparten con las teorías neo-marxistas en RRII una postura materialista y racionalista que no tiene suficientemente en cuenta los factores ideacionales ni identitarios que son fundamentales en esta investigación.

Por tanto, atendiendo a la clasificación propuesta por San Miguel, para esta tesis resultan más relevantes aquellas tendencias que estudian los procesos de construcción identitaria y las resistencias subalternas. De cara a las RRII, además, es necesario señalar que estas tendencias han sido más desarrolladas por enfoques que podrían ser entendidos como reflectivistas, generalmente surgidos en el llamado cuarto debate de la disciplina y dentro de los cuales, posiblemente, se podrían ubicar al posestructuralismo, los estudios críticos de seguridad, los estudios críticos feministas, los estudios poscoloniales y el pensamiento decolonial, entre otros<sup>14</sup>. Por tanto, al investigar las

---

<sup>11</sup> San Miguel, Pedro L., “Visiones históricas del Caribe: entre la mirada imperial...”, *op. cit.*, p. 40.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Algunas de las obras más relevantes en las que se discute críticamente la dependencia caribeña en torno al sistema de plantaciones son: Deer, Noel, *The History of Sugar*, II vols., Chapman and Hall, Londres, 1949-1950; Mintz, Sidney, *Caribbean Transformations*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1984; Watts, David, *The West Indies: Patterns of Development, Culture and Environmental Change since 1492*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990; Beckford, George L., *Persistent Poverty: Underdevelopment in Plantation Economies of the Third World*, 2<sup>da</sup> ed., Maroon Publishing House y Zed Books, Morant Bay y Londres, 1983; Beckles, Hilary y Sheperd, Verene (eds.), *Caribbean Freedom: Economy and Society from Emancipation to the Present*, Ian Randle Publishers y James Currey, Kingston y Londres, 1993 entre otros.

<sup>14</sup> A pesar de que en esta investigación se asume la problemática de encasillar a los estudios poscoloniales y al pensamiento decolonial dentro del marco reflectivista, los he denominado así con el propósito de “ubicarlos” dentro de las RRII. De igual forma, partiendo de la imposibilidad de comprender el posestructuralismo en las RRII como un cuerpo uniforme de conocimiento, este enfoque, dentro de los enfoques reflectivistas, es tomado en cuenta en tanto su interés por investigar “el significado constitutivo de las representaciones de la identidad para formular y debatir las políticas exteriores [y argumenta que] adoptar una epistemología no causal no implica un abandono de marcos teóricos rigurosos, análisis empíricos de ‘verdadera relevancia mundial’, análisis sistemáticos de información y metodología”. Véase Hansen, Lene, *Security as Practice: Discourse Analysis and the Bosnian War*, Routledge, Nueva York, 2006, p. 4. Los estudios críticos de seguridad, por su parte, toman en cuenta cuestiones como la



relaciones políticas entre Estados Unidos y Haití partiendo de las herramientas críticas posestructuralistas, poscoloniales y decoloniales, esta investigación pretende aportar una mirada distinta a las narrativas explicativas ‘clásicas’ sobre la política exterior estadounidense, particularmente hacia el Caribe. Con este propósito, centro mi atención en la cuestión de la identidad y, en concreto, en los procesos de racialización de la misma, defendiendo cómo esto es mejor abordado desde el prisma de la crítica a las colonialidades del poder, del saber y del ser.

En este sentido, los enfoques poscoloniales y decoloniales han desarrollado las mayores críticas a los legados imperiales y coloniales de las RRII y, asimismo, han buscado aportar a la reconstrucción teórica e histórica desde y para la subalternidad. En consecuencia, esta tesis también busca aportar a estos enfoques a través del caso de estudio que aborda; esto es, a través del análisis crítico de los discursos estadounidenses sobre Haití. Así, otro de los intereses de esta investigación es aportar a la creciente reflexión poscolonial y decolonial en la disciplina de las RRII al incorporar un caso de estudio que continúa sin ser discutido en profundidad.

### **III. Contexto de la investigación y posicionamiento: reflexión crítica sobre el liberalismo, el racismo y el eurocentrismo**

En los apartados siguientes presento lo que sería la contextualización de esta investigación; es decir, su momento e implicaciones para las reflexiones críticas contemporáneas en la disciplina de las RRII. Más que discutir en profundidad las herramientas conceptuales utilizadas en este trabajo que se desarrollan más adelante, propongo aquí ciertas reflexiones críticas desde las que he partido para elegir y desarrollar el marco teórico, así como las lentes con las que me acerco al caso de estudio. Estas reflexiones se construyen, en primer lugar, en torno a la relevancia de analizar el liberalismo como un modo de gobierno y cultura política en la modernidad/colonialidad; en segundo lugar, ante el imperativo de apuntar al análisis de

---

securitización de las identidades, el discurso sobre estas y las lógicas de seguridad que inciden en las políticas migratorias y de control de fronteras. Con esto, las distintas escuelas de estudios críticos de seguridad buscan proveer un marco analítico más amplio y complejo de las diversas dinámicas del poder en torno a la cuestión de la seguridad y securitización, sobre todo a partir del 11-S y su impacto en lo político. Para una discusión sobre los estudios críticos de seguridad en las RRII: C.A.S.E. Collective, “Critical Approaches to Security in Europe: A Networked Manifesto”, en *Security Dialogue*, vol. 37, n.º. 4, 2006, ps. 443-487.

la ‘raza’ y el racismo en las RRII; y en tercer lugar, al exponer mis motivaciones personales para llevar a cabo esta investigación.

### **a. El liberalismo y la posguerra Fría: idas y vueltas al siglo XIX**

Desde algunos enfoques críticos en las RRII existe una concepción generalizada de que el fin de la Guerra Fría, a pesar de ciertos matices, representó el “regreso al futuro” del eurocentrismo y occidentalismo característicos de la política global del siglo XIX y de la primera mitad del XX<sup>15</sup>. Para autores como John M. Hobson, dicho periodo estuvo marcado por un eurocentrismo manifiesto en las RRII que diferenciado entre posicionamientos liberales y realistas, imperialistas y anti-imperialistas, exhibía características comunes de la cultura política liberal o, como sostuvo Michel Foucault, de la cultura de peligro<sup>16</sup>. En primer lugar, una característica o consecuencia de la cultura política liberal es el “vivir peligrosamente”, es decir, establecer el discurso y práctica política en torno al peligro y por ende asumiendo como consecuencia el inevitable debate entre libertad y seguridad<sup>17</sup>. Una segunda consecuencia del liberalismo decimonónico y de su lógica de gubernamentalidad, será el ansia de normalización y homogeneización de las sociedades a través del control sobre los cuerpos como contrapeso de las libertades<sup>18</sup>. En tercer lugar, el liberalismo generó, según Foucault, la paradoja de pretender aumentar las libertades a través de la ampliación de los controles e intervenciones sobre los individuos<sup>19</sup>. Por último, el liberalismo también se sirvió de ciertos enunciados científicos y regímenes normativos (racismo científico, colonialismo) para poner en práctica sus tecnologías de control y manejo de la libertad y la seguridad, más allá de las sociedades modernas.

---

<sup>15</sup> Ver Hobson, John M., “Imperialist and anti-imperialist Eurocentrism: post-1989 ‘Western realism’ and the spiritual return to post-1889 racist-realism”, ps. 257-284; “Imperialist Eurocentrism: post-1989 ‘Western liberalism’ and the return to post-1830 liberal paternalist Eurocentrism”, ps. 285-310; en Hobson, John M., *The Eurocentric conception of World Politics. Western International Theory, 1760-2010*, Cambridge University Press, Nueva York, 2012. Con esta delimitación temporal no se quiere decir que el eurocentrismo haya estado ausente a lo largo de la Guerra Fría, sino en su relación al “liberalismo” como paradigma hegemónico y al establecimiento de estándares para la inclusión o exclusión de los otros en la política global. Por otra parte, en esta tesis se prestará mayor atención al paradigma liberal de finales del siglo XIX y principios del XX, así como el de la posguerra Fría.

<sup>16</sup> Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France, 1977-1979*, Akal, Madrid, 2008, pp. 86-87.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibid*.

<sup>19</sup> *Ibid*.

Estos enfoques sostienen que el liberalismo, como parte de un modo de gobierno dentro de la lógica de la modernidad/colonialidad, reforzó ciertas prácticas de diferenciación entre lo que es denominado desde el pensamiento decolonial como la zona del ser y la zona del no ser. Es decir, que reconfiguró y fijó una línea abismal entre las zonas donde opera la regulación/emancipación y las zonas donde opera la apropiación/violencia<sup>20</sup>. De esta forma, el largo siglo XIX, desde la era de las revoluciones atlánticas hasta la Doctrina Wilson –pasando por las independencias americanas, la expansión territorial estadounidense y la repartición de África–, generó un sistema internacional de relaciones entre estados a partir de las características ontológicas de los mismos<sup>21</sup>. Así, se produjo una división normativa del sistema internacional entre pueblos civilizados, bárbaros y salvajes, donde ciertos regímenes de verdad, como el racismo científico, por ejemplo, operaron como un dispositivo de poder<sup>22</sup>. De esta forma, el racismo científico otorgó legitimidad moral al control, la contención y la conversión de la otredad en nombre de la libertad y la seguridad, y dio contenido a la diferenciación entre estados, pueblos y ‘razas’ nombradas como salvajes, bárbaras y civilizadas<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> La zona del ser y del no ser como propuesta por Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009; y la línea abismal en la obra de Boaventura de Sousa Santos, véase, “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, en Cairo, Heriberto y Ramón Grosfoguel (et. al.), *Descolonizar la modernidad, Descolonizar Europa: Un diálogo Europa-América Latina*, Iepala, Madrid, 2010, ps. 101-146. Traducido por Keina Espiñeira González. Estos términos son analizados en profundidad en el capítulo segundo de esta investigación.

<sup>21</sup> Características ontológicas en relación a “qué son” los estados, más allá y de forma independiente a, sus acciones (políticas). En este sentido, la construcción del otro como “que es bárbaro” permite, para estas lógicas, desarrollar desigualdades en el régimen de soberanía que producen, por tanto, exclusiones. Donnelly, Jack, “Sovereign Inequalities and Hierarchy in Anarchy: American Power and International Society”, en *European Journal of International Relations*, vol. 12, n.º. 2, 2006, ps. 139-170.

<sup>22</sup> En el capítulo primero discutiré las distintas definiciones que se han dado al concepto de “dispositivo” de poder en la obra de Foucault. En términos generales, se puede entender como un discurso, una institución, una técnica, etc., que opera en un contexto dado como generador y controlador de “realidades”.

<sup>23</sup> Los términos bárbaro, salvaje y civilizado contienen diversos significados en distintos contextos espaciales y temporales. Las relaciones políticas globales a lo largo del siglo XIX se articularon en relación al entendimiento de ciertos pueblos y estados como diferentes a la norma, siendo la norma la civilización. En relación al desarrollo de este imaginario político a través de la configuración del sistema internacional, Itziar Ruiz-Giménez Arrieta ha argumentado sobre cómo este era dividido en dos círculos concéntricos; esto es, un centro entendido como “civilizado” y un círculo exterior entendido como “bárbaro” y “salvaje”. Véase, Ruiz-Giménez Arrieta, Itziar, *La historia de las intervenciones humanitarias: El imperialismo altruista*, La Catarata, Madrid, 2004. De cara al siglo XIX, esto se vería normativizado a través del “estándar civilizatorio”. Véase también Gong, Gerrit W., *The Standard of ‘Civilization’ in International Society*, Oxford University Press, Oxford, 1984. Igualmente, Bowden, Brett, “In the Name of Progress and Peace: The ‘Standard of Civilization’ and the Universalizing Project”, en *Alternatives*, vol. 29, n.º. 1, 2004, ps. 43-68 y para una versión actualizada sobre los usos de

En este sentido, el objetivo de esta tesis de remirar las relaciones políticas (históricas y actuales) entre Estados Unidos y Haití permite argumentar que este último no era, y nunca ha sido, irrelevante para la política exterior-Política exterior estadounidense<sup>24</sup>. Desde la Revolución de Santo Domingo a finales del siglo XVIII y la posterior proclamación del estado de Haití en 1804, su cercanía con Estados Unidos quedó representada no solo en términos geográficos sino también identitarios. La otredad en la que se convertía a Haití, como el espejo de los miedos y de las propias debilidades internas en las plantaciones del sur, hizo del naciente estado una de las primeras contrapartes ante las cuales la identidad estadounidense tuvo que definirse<sup>25</sup>.

Este “encuentro” y proceso de definición identitaria es, como se plantea en esta investigación, fundamental para entender los orígenes racializados de las relaciones entre Estados Unidos y Haití. A lo largo del siglo XIX, varias doctrinas políticas e identitarias guiaron la política exterior estadounidense como fueron el “Destino Manifiesto” y la “Doctrina Monroe”. Ambos son ejemplos no solo de una lógica expansionista territorial, sino que además representan la puesta en marcha de un proyecto imperial desde la supremacía blanca<sup>26</sup>. Paralelamente, Haití conformaba su gobierno e identidad nacional a partir del legado de la esclavitud, la falta de reconocimiento político internacional y sus efectos materiales en la subordinación económica del estado, atravesado de esta forma por la colonialidad del poder y del ser –reconfiguradas a través de ese encuentro con Estados Unidos–. Se limitaban y distorsionaban, así, sus realidades y posibilidades de construir un estado moderno<sup>27</sup>. La construcción de imaginarios desde y sobre la supremacía blanca, así como desde y sobre

---

estos términos, véase Bowden, Brett, “To Rethink Standards of Civilisation, Start with the End”, en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 42, n°. 3, 2014, ps. 614-631.

<sup>24</sup> Siguiendo la aportación conceptual de David Campbell a partir del nexo política exterior-Política exterior refiriéndose lo primero a la política que ejercemos hacia la otredad desde nuestro cuerpo, y la segunda, a la vinculación de esto con la Política exterior del estado. Ver Campbell, David, “Global Inscription: How Foreign Policy Constitutes the United States”, en *Alternatives*, vol. 15, n°. 3, 1990, p. 271.

<sup>25</sup> Ver: Watson, Hilbourne, “Theorizing the Racialization of Global...”, *op. cit.*, ps. 449-483.

<sup>26</sup> Como argumentaré a lo largo de esta investigación, el discurso estadounidense hacia Haití ocurre a partir de la racialización del otro haitiano en tanto que, los procesos de construcción identitaria en Estados Unidos –vinculados a la cultura política liberal y a las constantes del tutelaje, la exclusión y el racismo–, son manifestaciones imperiales desde la supremacía blanca. La supremacía blanca entendida, por tanto, como el dispositivo identitario construido por y desde la cultura política liberal.

<sup>27</sup> La situación política haitiana, los límites y contradicciones de la modernización del estado en ciertos momentos clave del siglo XIX serán atendidos en detalle en el capítulo cuarto de esta investigación.

la negritud, definieron no solo las identidades de ambos países, sino también, los términos del proceso de reconstrucción de la identidad de cara a su relación con el otro.

Resulta relevante aclarar varias cuestiones. En primer lugar, una consecuencia de la lógica moderna/colonial es la construcción de la identidad y la diferencia en términos dicotómicos y, lo que es más importante para esta tesis, como identidades y diferencias meta-racializadas. En este sentido, argumento que si bien la identidad supremacista blanca no responde a un espacio/cuerpo único y estanco, el deseo de homogeneización –sobre todo desde la cultura política liberal– permitió generar y proyectar un imaginario supremacista blanco totalizador que respondía a unas lógicas de miedo y exclusión hacia la otredad. Si atendemos al discurso sobre y desde la negritud en relación a Haití, ocurre una lógica similar aunque con sus propias características. Esta identidad tampoco responde a un ente único y uniforme. No obstante, trátase como una reproducción de la modernidad/colonialidad sobre los sujetos colonizados y racializados y, por tanto, de una construcción moderna/colonial, o trátase como una estrategia de contención y resistencia al poder ejercido por la supremacía blanca, la negritud fue en últimas un sitio de empoderamiento y contestación a las relaciones globales de poder racializadas. En tercer lugar, y como se argumenta exhaustivamente desde los enfoques críticos en las RRII, los procesos de construcción de identidad y diferencia son relacionales y mutuamente constitutivos<sup>28</sup>. Dicho proceso no solo surge ante la relación directa con el otro. También puede ser generado a partir de fantasías, de lo desconocido que se imagina de tal o cual manera, con tal o cual estereotipo, hasta que la repetición termina por convertirlo en “verdad”. Se produjo de esta forma un régimen de verdad que tiene como consecuencia, como sostuvo W.E.B. Du Bois en 1925, que “hombres buenos, serios, incluso inteligentes lleguen a creer casi religiosamente que los blancos son un pueblo peculiar y elegido, que su mayor logro es la civilización y que esa civilización tiene que ser protegida del resto del mundo a través del engaño, la apropiación, la mentira y el asesinato”<sup>29</sup>. La construcción de enunciados por este

---

<sup>28</sup> En el capítulo tercero dedico un apartado a discutir la identidad y el proceso de construcción identitaria a partir del nexo identidad/diferencia como ha sido discutido desde el posestructuralismo en la disciplina de las RRII. Sin embargo, a modo de retomar críticamente dichos postulados posestructuralistas, en esta investigación se busca ir más allá del nexo identidad/diferencia y complejizarlo no solo a partir de las dinámicas de poder que envuelve, sino también, de las dinámicas racializadas que constituye. Los autores clave de este entendimiento posestructuralista del nexo identidad/diferencia y que discutiré más adelante son William E. Connolly y David Campbell.

<sup>29</sup> Du Bois, W.E.B., “Worlds of Color”, en *Foreign Affairs*, vol. 3, n°. 3, 1925, p. 442.

régimen de saber, su repetición y plasmación como una realidad, como un sentido común, se sirve de la propaganda. Sobre esto, también dijo Du Bois, “[l]a propaganda, la terrible, incesante, propaganda [...] –la propaganda de los poetas y novelistas, la sorprendente confusión del romance, el conocimiento a medias de los científicos, la pseudo-ciencia del hombre de estado– todos estos, unidos al mito de la inferioridad masiva de la mayoría de los hombres, han construido un muro que muchos siglos no podrán derrumbar”<sup>30</sup>. Es precisamente por la capacidad de generar fantasías y de repetir sobre sí las verdades del sentido común, que Haití surge como un “extraño perfectamente conocido”<sup>31</sup> y que los relatos sobre sí vacilarán entre el enunciado y el misterio; la “verdad” y lo desconocido.

Como se sostiene en esta investigación, numerosas cuestiones afectaron a la construcción de estos imaginarios a lo largo de las relaciones entre Estados Unidos y Haití durante el siglo XIX y con anterioridad a la primera ocupación militar estadounidense en 1915 y que duró hasta 1934. En el caso de la identidad haitiana, varias problemáticas políticas y sociales estadounidenses afectaron, sin duda, a la percepción haitiana sobre la supremacía blanca, como por ejemplo, las prácticas de linchamientos en los estados sureños en la época posterior a la emancipación de los esclavos<sup>32</sup>. Estas prácticas sirvieron para la construcción de un imaginario haitiano, al menos discursivamente y a partir de la retórica de los intelectuales de la época (liberales o nacionalistas), de que una posible ocupación estadounidense de Haití significaría el regreso a la esclavitud, al sometimiento y opresión del hombre negro por el hombre blanco<sup>33</sup>.

Por su parte, los discursos y obras literarias publicadas desde Estados Unidos proyectaban sobre Haití el imaginario, ya establecido como enunciado, del carácter supuestamente limitado y retrasado de la ‘raza’ negra. Estos discursos vacilaban entre, por un lado, la infantilización del haitiano delimitándolo a partir de su supuesta

---

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Ahmed, Sara, *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, Routledge, Londres, 2000.

<sup>32</sup> Véase, Dash, J. Michael, “Through the Eyes of the Other: Stereotypes of the Nineteenth Century”, en *Haiti and the United States: National Stereotypes and the Literary Imagination*, Segunda Edición, St. Martin Press, Nueva York, 1997.

<sup>33</sup> Grafenstein, Gareis, Johanna von, “Haití en los años 1859-1915: Carácter y determinaciones de su proceso político”, en *Secuencia*, n.º. 9, 1987, ps. 81-94.

ingenuidad y deseo de “reposar en una mente superior”<sup>34</sup> y, por otro, la demonización de sus actitudes retrógradas y violentas que exigían, como poco “dominarles, encerrarles o excluirles” ya que “el maligno fuego del amor impuro corr[ía] por la sangre del negro”<sup>35</sup>. Es así, con esta plétora de construcciones identitarias y discursivas que en 1915 Estados Unidos interviene y ocupa militarmente Haití ante las palabras del presidente Woodrow Wilson sosteniendo que había que ir allí a “coger el toro por los cuernos y restablecer el orden”<sup>36</sup>. Como discutiré más adelante, esta decisión de intervención en Haití demuestra que, como sostiene John M. Hobson, la Doctrina Wilson era primeramente y ante todo “una misión racista” que, en este caso, externalizaba la práctica doméstica estadounidense de segregación racial y de la cual el entonces presidente era defensor<sup>37</sup>.

La convivencia y coherencia entre el liberalismo racista y las posturas imperialistas o anti-imperialistas de inicios del siglo XX, en este sentido, reflejan similitudes con el liberalismo paternalista y las posturas neo-racistas de contención y conversión de la otredad en la posguerra Fría. Así, en 1991 el entonces presidente de Estados Unidos, George H.W. Bush, proclamaba el inicio de un “Nuevo Orden Mundial” sosteniendo que se abría un nuevo horizonte en el que la justicia y la transparencia protegerían a los débiles de los fuertes<sup>38</sup>. Este discurso fue aceptado ampliamente por las corrientes liberales<sup>39</sup> valiéndose generalmente de la tesis de la paz

---

<sup>34</sup> En su detallado estudio sobre la producción literaria en Estados Unidos y en Haití en torno a las relaciones mutuas, J. Michael Dash presenta la novela de Harriet Beecher Stowe, *Uncle Tom's Cabin*, publicada en 1852. La cita a la que Dash hace referencia aparece en la página 23. En Dash, J. Michael, *Haiti and the United States...*, op. cit., p. 4.

<sup>35</sup> Reverendo Josiah Priest en *Bible defense of slavery*, citado en Dash, J. Michael, *Haiti and the United States...*, op. cit., p. 4.

<sup>36</sup> Citado en Heintz, Robert D. y Nancy Gordon, *Written in Blood, The Story of the Haitian People 1492-1995*, University Press of America, Lanham, 1996, p. 395. Editado por Michael Heintz.

<sup>37</sup> Como sostiene John M. Hobson en “Racist and Eurocentric imperialism: racist-realism, racist liberalism and ‘progressive’ Eurocentric liberalism/Fabianism, 1919-1945”, en *The Eurocentric Conception...*, op. cit., ps 167-168.

<sup>38</sup> Discurso del 6 de marzo de 1991 citado en Peñas Esteban, Francisco Javier, *Hermanos y enemigos: Liberalismo y Relaciones Internacionales*, La Catarata, Madrid, 2003. Más aún, en su *Estrategia de Seguridad Nacional* de agosto de 1991, Bush dijo que el hemisferio se encaminaba a ser uno completamente democrático, haciendo mención a los casos de la elección de Aristide en Haití, a la caída de Noriega en Panamá, y a la elección de Violeta Chamorro en Nicaragua. En *National Security Strategy of the United States*, agosto de 1991. Disponible en: <http://nssarchive.us/national-security-strategy-1991/>. [Consultado el 1 de julio de 2015].

<sup>39</sup> Entiendo por corrientes liberales, como sugiere John M. Hobson en relación al “liberalismo occidental”, a la “conglomeración de teorías que pueden ser capturadas de forma flexible bajo el paraguas del término ‘cosmopolitanismo’ que conforman el internacionalismo liberal, el ‘cosmopolitanismo’ liberal, el constructivismo liberal dominante, y la teoría solidaria de la escuela inglesa [...] estos asumen que a partir de 1989 surgen nuevos valores progresistas e igualitarios asociados a la democracia, los derechos

democrática<sup>40</sup>. A pesar de sus variaciones interpretativas, los postulados generales de dicha teoría sostenían al menos dos cuestiones. En primer lugar, los estados democráticos no suelen hacerse la guerra entre sí; en segundo lugar, los estados democráticos suelen ser más hostiles hacia los no democráticos<sup>41</sup>. Sin embargo, las discusiones teóricas sobre la tesis de la paz democrática no tardaron en comenzar a vincular la potencialidad democrática de unos estados versus otros en términos culturales e identitarios. De esta forma, se reconfiguró el entendimiento de que las diferencias entre los estados se manifestaban tanto en términos evolutivos de mayor o menor progreso, así como también, en términos de sus instituciones, que debían ser democráticas y ordenadas, cumplir con los derechos humanos y favorecer prácticas de libre mercado, entre otras.

La construcción de los países del Sur Global en términos de sub-desarrollados y representantes de la diversidad y la fragmentación, tuvo como efecto que desde los enfoques dominantes en las RRII la posguerra Fría fuese interpretada en relación a dos únicas lecturas. Esto es, los límites y las posibilidades del “Nuevo Orden Mundial” ante las ‘nuevas’ amenazas u oportunidades. Por un lado, se ofrecía una lectura triunfalista de Occidente y, por tanto, de los valores occidentales sobre el resto. Esto es, la celebración del triunfo de la democracia liberal como modelo organizativo y político de los estados y el establecimiento de un imaginario político expansionista en el que la democratización y apertura de los mercados en el Sur global se situaba como prioridad en la agenda internacional. De esta forma, se estableció como discurso político lo que Francis Fukuyama llamó los silogismos de la democracia liberal: (1) Democracia liberal y consecución de la paz; (2) El desarrollo económico es la manera más eficiente de promover la democracia; (3) La globalización y apertura de los mercados es la mejor

---

humanos y el multiculturalismo nunca antes vistos”. También dentro de estas corrientes liberales entrarían el “liberalismo occidental realista” con autores como Francis Fukuyama. Ver Hobson, John M., “Imperialist Eurocentrism: post-1989...”, *op. cit.*, ps. 285-286.

<sup>40</sup> La tesis de la paz democrática es tomada en cuenta en esta investigación a partir de sus implicaciones en la política exterior estadounidense durante la administración de Bill Clinton y, por tanto, durante la intervención militar estadounidense de Haití, “Defender la Democracia” en 1994. Las implicaciones que la teoría de la paz democrática tuvo en el discurso y práctica sobre la crisis política de 1991 a 1994 serán analizados en tanto su construcción discursiva racializada sobre la otredad haitiana en el capítulo séptimo de esta tesis.

<sup>41</sup> Peñas Esteban, Francisco J., *Hermanos y enemigos...*, *op. cit.*, p. 272.



manera promover el desarrollo económico<sup>42</sup>. Así, democracia, desarrollo y liberalización de los mercados fueron establecidos como el marco deseable de gestión del estado en la posguerra Fría y que continúa determinando las prácticas de tutelaje a través de la “paz liberal”<sup>43</sup>.

En paralelo, aunque un tanto posterior, se construyó también otro discurso más bien escéptico sobre las implicaciones políticas y los límites de este ‘nuevo’ orden. Sin dudar que la democracia liberal constituía la mejor forma de gobierno, los escépticos partían del recelo hacia las nuevas amenazas que Occidente, o Estados Unidos, tendrían que enfrentar. Uno de sus mayores exponentes fue Samuel P. Huntington, quien en su tesis de “choque de civilizaciones” sostenía que los nuevos conflictos a los que Occidente se enfrenta, son aquellos provocados por las características culturales irreconciliables que diferencian unas civilizaciones de otras<sup>44</sup>. Sin embargo, esta interpretación no solo veía problemáticas las diferencias culturales, sino que además, veía en los mecanismos de acción –ahora regulados a través de organismos internacionales y liberados de la bipolaridad del periodo anterior–, tanto los límites como las potencialidades de la seguridad. En este sentido, surgió una apuesta por actuar a través de las normativas establecidas y de los recursos colectivos pues estos respondían, en principio, a los intereses de la democracia liberal<sup>45</sup>.

Sin embargo, la misma esencia multilateral de las instituciones –como la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y la Organización de Estados Americanos (OEA)–, generaba recelo y desconfianza, entendiéndose este rasgo como el límite a la posible consecución de un ‘bien’ deseable para toda la humanidad. De esta forma, incluso en este discurso escéptico sobre las posibilidades de la cultura política liberal, se

---

<sup>42</sup> Los silogismos de la democracia planteados por Francis Fukuyama y discutidos críticamente en: Bowden, Brett, “In the Name of Progress and Peace: The ‘Standard of Civilization’ and the Universalizing Project”, *Alternatives*, vol. 29, n.º 1, 2004, p. 45.

<sup>43</sup> La “paz liberal” es discutida en detalle en el capítulo séptimo con el propósito de comprender la resignificación de las formas de tutelaje sobre la otredad y cómo esto es analizado desde la teoría de las RRII.

<sup>44</sup> Huntington, Samuel P., “The Clash of Civilizations?”, en *Foreign Affairs*, vol. 72, n.º 3, 1993, ps. 22-49; *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Touchstone, Londres, 1996; y “The Hispanic Challenge”, en *Foreign Policy*, marzo-abril de 2004. Otro texto de similares posturas sobre la ‘culturalización’ de lo político: Lewis, Bernard, “The Roots of Muslim Rage”, en *The Atlantic*, septiembre de 1990. La tesis de Huntington ha sido debatida extensamente a lo largo de las pasadas dos décadas. Algunas de sus mayores críticas en: O’Hagan, Jacinta, “Civilisational Conflict? Looking for Cultural Enemies”, en *Third World Quarterly*, vol. 16, n.º 1, 1995, ps. 19-38; y Salter, Mark, *Barbarians and Civilization in International Relations*, Pluto Press, Londres, 2002, entre otros.

<sup>45</sup> Por ejemplo, las distintas resoluciones de la Organización de Estados Americanos y de la Asamblea General de las Naciones Unidas, así como del Consejo de Seguridad, en relación a la situación de Haití.

planteó que Estados Unidos debía guiar y liderar este ‘nuevo’ orden mundial. Sin duda, estas no fueron las únicas lecturas posibles sobre los cambios que se estaban dando en la política global con el fin de la Guerra Fría. Sin embargo, tanto el triunfalismo universalista proclamado por Fukuyama, como el escepticismo del casi inevitable choque de civilizaciones sostenido por Huntington y Kaplan, adquirieron una fuerte relevancia, especialmente dentro de la política (y academia) estadounidense. Ambas lecturas representan, de nuevo, un entendimiento dicotómico de la realidad global entre la necesidad de convertir al otro y la necesidad de contenerle. Permiten, además, analizar el discurso estadounidense hacia Haití en dicho periodo en perspectiva histórica al producirse importantes similitudes discursivas entre el liberalismo wilsoniano (y la intervención de 1915) y la cultura política liberal que articula el discurso político estadounidense de inicios de la posguerra Fría.

Estos paralelismos pueden observarse, por ejemplo, en las cartas publicadas en la prensa estadounidense en ambos periodos en las que se pedía al gobierno que interviniese en Haití. En los 1900s se exigía “ponerle en el camino al éxito que marca la senda de la civilización del hombre blanco”<sup>46</sup>, mientras que, en la década de los noventa, se insistía en que Estados Unidos debía demostrar que apoyaba a aquellos que buscaban transformar a sus países en democracias. Se recordaba, además, que “los ojos de los demócratas de todo el mundo esta[ban] enfocados en Haití”, y que, si bien “[e]stratégicamente, económicamente y políticamente, restaurar la democracia en Haití era importante para Estados Unidos [...] también había un imperativo moral. Los haitianos estaban sufriendo por el pecado de haber elegido la democracia”<sup>47</sup>. Estos imaginarios no se limitan únicamente a opiniones de ciudadanos, sino que van más allá. Se trata de la proyección de una identidad liberal que se ha mantenido sobre las bases del excepcionalismo estadounidense, como espacio privilegiado para llevar a cabo un proyecto imperial más amplio y complejo. Desde el pensamiento decolonial, estos imaginarios son entendidos como un conjunto de relaciones heterárquicas de la modernidad/colonialidad que buscan dominar, contener y convertir la zona del no ser. En el caso de la intervención militar en Haití de 1994, los políticos estadounidenses

---

<sup>46</sup> Lewis, Stewart M., “Republic’s duty in Haiti”, en *The Washington Post*, carta dirigida al director, publicada el 15 de septiembre de 1902, p. 10.

<sup>47</sup> Carta abierta. *The New York Times*, por Edward C. Sullivan, miembro de la Asamblea 69th Distrito de Albany, publicada el 7 de septiembre de 1994.

constituidos como ejecutores de la autoridad y de los enunciados científicos, es decir, como aquellos que en sus discursos ejercen y posicionan un saber/poder sobre la otredad, declaraban que Haití solo podría salvarse si los expatriados haitianos, aquellos que por muchos años habían vivido en Francia, Canadá o Estados Unidos, y que habían estado “expuestos a los valores progresistas”, regresaban a tomar, no solo el control del país, sino también, las riendas de la transformación cultural<sup>48</sup>.

En términos generales es posible agrupar estas similitudes en torno a lo que llamo las tres constantes de la cultura política liberal. En primer lugar, el pensamiento liberal refleja la constante de la libertad tutelada. En este sentido, se entiende que el orden es inherente al ejercicio deseable y saludable de la libertad y que, por tanto, el ejercicio de la libertad sin orden representaría, paradójicamente, una amenaza para los hombres libres. Así, el imperativo del orden conlleva que Haití, y su democracia, sea tutelada por organismos internacionales occidentales o por miembros de la diáspora haitiana que ya han sido convertidos a la cultura política liberal. En segundo lugar, como se ha argumentado desde la crítica poscolonial y decolonial, el liberalismo se sostiene a través de prácticas de exclusión<sup>49</sup>. Por tanto, otra constante del liberalismo es generar categorías o estándares que rigen la participación de unos y la exclusión de otros en el espacio político. Esta constante pasa por los estándares civilizatorios establecidos a lo largo del siglo XIX, a través de los discursos desarrollistas tras la descolonización formal y generalizada del “Tercer Mundo”, y llega a los estándares de la democracia, economía y mercado liberal de la posguerra Fría, siendo reconfigurado en la actualidad a partir de todas las complejidades que la guerra global contra el terror sigue conllevando<sup>50</sup>. En tercer lugar, el racismo ha sido una constante de la cultura

---

<sup>48</sup> Harrison, Lawrence, “Voodoo Politics”, en *Atlantic Monthly*, junio 1993, p. 107. Harrison fue representante del USAID en Haití en la década de los años setenta, bajo el Duvalierismo y también fue uno de los enviados especiales durante la crisis de 1991 a 1994.

<sup>49</sup> Said, Edward W., *Cultura e Imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 2004; Said, Edward W., *Orientalismo*, Debolsillo, Barcelona, 2008; Chowdry, Geeta, “Edward Said and Contrapuntal Reading: Implications for Critical Interventions in International Relations”, en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 36, n.º. 1, 2007, ps. 101-116; Mehta, Uday S. “Liberal Strategies of Exclusion”, en *Politics and Society*, vol. 18, n.º. 4, 1990, ps. 427-454; Mehta, Uday S., *Liberalism and Empire*, University of Chicago Press, Chicago, 1999; Bell, Duncan, “John Stuart Mill on the Colonies, Political Theory”, vol. 38, n.º. 1, 2010, ps. 34-64 y Ahmed, Sara, *The Cultural Politics of Emotions*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2004; entre otras obras críticas poscoloniales y decoloniales que serán discutidas a lo largo de esta tesis.

<sup>50</sup> Sobre una crítica al racismo en los estudios sobre desarrollo ver Kothari, Uma, “Critiquing ‘race’ and racism in development discourse and practice”, en *Progress in Development Studies*, vol. 6, n.º. 1, 2006, ps. 1-7. En cuanto a los estándares de la democracia en la posguerra Fría ver: Hobson, John M., *The*

política liberal tanto en sus vertientes imperialista/anti-imperialista como en sus vertientes de contención/conversión de la otredad. El racismo, como dispositivo de poder, ha sido capaz de reconfigurarse una vez invalidado su vinculación biológica hacia el desarrollismo y la diferenciación cultural.

Es indudable la necesidad de matizar sobre lo que implica el racismo en el discurso liberal de la posguerra Fría, y esto será discutido más adelante en esta tesis, no obstante, por el momento resulta crucial definir el racismo en dicho periodo como lo hicieran Immanuel Wallerstein y Étienne Balibar en términos de neo-racismo<sup>51</sup>. Es decir, de la rearticulación del racismo a través de un imaginario de larga duración heredado y extendido desde la modernidad/colonialidad y que opera sobre los discursos dominantes en torno al estado de bienestar y las políticas de desarrollo y modernización de los estados y espacios poscoloniales. Este también reconfigura y re-articula los discursos sobre la diversidad cultural y las políticas de identidad en el escenario doméstico e internacional. En este sentido, el neo-racismo puede entenderse como una práctica de poder/saber a partir de los enunciados intelectuales y jurídicos sobre los otros. Por ejemplo, los estudios sobre el desarrollo, las categorizaciones de “estados fallidos” o “casi fallidos” reflejan claras tendencias patologizadas sobre los estados del Sur global a partir de la construcción de categorías y estándares de modernización que repercuten en el entendimiento de su posicionalidad en relación a otros en términos lineales entre retraso y progreso.

En el caso haitiano, la conjunción entre verdad, poder y saber en el discurso estadounidense es observable a partir de su categorización como “estado fallido” o “casi fallido” cuyas causas se vinculan con cualidades y rasgos culturales reproducidos a modo de estereotipo en términos negativos. En efecto, a partir de una interpretación racializada de la cultura haitiana, se ejerce una práctica de neo-racismo al vincular la supuesta ruptura del estado moderno con la tradición autoritaria de dicho país. Es más, se liga dicha tradición a la ignorancia y la superstición, o incluso, a la falta de cultura de trabajo que, según algunos autores, sería el resultado del modo haitiano de crianza

---

*Eurocentric Conception of...*, *op. cit.* Sobre la ‘buena gobernanza’, Gruffydd Jones, Branwen, “‘Good governance’ and ‘state failure’: the pseudo-science of statesmen in our times”, en Anievas, Alexander (et. al.), *Race and Racism in...*, *op. cit.*, ps. 62-80; y sobre la exclusión en las prácticas de seguridad en tiempos de la guerra global contra el terror: Mavelli, Luca, “Security and secularization in International Relations”, en *European Journal of International Relations*, vol. 18, n°. 1, 2012, ps. 177-199, entre otros.

<sup>51</sup> Balibar, Etienne e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Verso, Nueva York, 1991.

familiar<sup>52</sup>. Estas construcciones discursivas han permitido, a su vez, el despliegue de una serie de prácticas y discursos normativos que han servido como justificación moral, intelectual y jurídica para la intervención política, militar y humanitaria en este país. Por tanto, el liberalismo, como uno de los rasgos identitarios estadounidenses y determinantes en su política exterior-Política exterior, resulta fundamental para el análisis de las prácticas discursivas de Estados Unidos sobre Haití. Este permite comprender, en primer lugar, la construcción identitaria estadounidense vinculada a ciertos modos de gubernamentalidad (tutelaje); en segundo lugar, la producción de las amenazas desde y para esta identidad (exclusión); y en tercer lugar, la racialización de la otredad como dispositivo discursivo para justificar lo anterior (racismo).

#### **b. ‘Raza’ y racismo en las Relaciones Internacionales: un sitio para analizar el eurocentrismo en la disciplina**

El pasado mes de marzo, *Foreign Affairs* titulaba su publicación bimensual bajo el tema “The Trouble With Race”<sup>53</sup>. Esta publicación coincidió en el tiempo con la celebración, en Nueva Orleans, de la convención anual de la *International Studies Association* bajo el título: “*Global IR and Regional Worlds: A New Agenda for International Studies*”. Esta convención contó con un significativo número de paneles y mesas redondas dedicadas a la crítica decolonial y poscolonial del eurocentrismo existente hoy en día en las RRII y de sus implicaciones para el estudio del impacto del colonialismo, imperialismo y racismo en la política internacional actual.

Ambos acontecimientos demuestran, por tanto, el tangible y actual interés de debatir sobre la cuestión racial y su impacto en la construcción discursiva y material de la realidad global (y de la propia disciplina). Por un lado, el número de *Foreign Affairs* muestra, una vez más, que la línea divisoria entre la política doméstica y la política exterior es fluida, gris e inestable. También se insiste en cómo la identidad y su vínculo a subjetividades racializadas, juega un papel central en la política global. Se hace balance, por otro lado, de los cambios que la cuestión racial ha experimentado en las

---

<sup>52</sup> Desde esta línea interpretativa, véanse las obras de Robert Rotberg, “Failed States in a World of Terror”, en *Foreign Affairs*, vol. 81, n°. 4, 2002, ps. 127-140; y *State Failure and State Weakness in a Time of Terror*, Brookings Institution Press, Washington D.C., 2003 entre otros. Y publicada con mayor anterioridad: *Haiti: The Politics of the Squalor*, Houghton Mifflin, Boston, 1971.

<sup>53</sup> Publicación de *Foreign Affairs*, vol. 94, n°. 2, 2015.

políticas internas de ciertos estados y en la política internacional sin que esto suponga asumir que vivimos en un periodo “post-racial” o “post-racista”.

Por ejemplo, Kwame Anthony Appiah dedica su artículo a recordar, como hiciera en 1900 W.E.B. Du Bois, que el “problema del siglo XX ha sido el problema de la línea de color”. Sostiene que el fin del racismo científico y la aceptación de que la ‘raza’ es un constructo social, no ha logrado resolver la cuestión racial como elemento generador de desigualdades políticas, económicas, sociales y culturales; y que, aunque mucho ha cambiado, mucho permanece igual<sup>54</sup>. Por su parte, Frederick C. Harris y Robert C. Lieberman toman como punto de partida la reciente crisis social en Estados Unidos provocada por el asesinato a manos de un policía del adolescente afroamericano Michael Brown en la ciudad de Ferguson. Entienden que tanto el incidente como los reclamos del movimiento político *Black Lives Matter* son un ejemplo de la perdurabilidad de la discriminación racial en Estados Unidos y su relevancia en el debate político y social actual<sup>55</sup>. Los límites, fracturas y fracasos del multiculturalismo

---

<sup>54</sup> Esta conocida frase de W.E.B. Du Bois formó parte de su discurso ante la primera Convención Panafricanista llevada a cabo el 25 de julio de 1900 en Londres. Citado en Appiah, Kwame Anthony, “Race in the Modern World: The Problem of the Color Line”, en *Foreign Affairs*, vol. 94, n.º. 2, 2015, p. 1. Muy recientemente, y como presentaré a lo largo de esta investigación, desde las RRII se ha estado desarrollando una agenda investigativa que, partiendo del trabajo de Du Bois, analiza las relaciones de poder globales a partir de la delimitación de la “línea de color global”. En el libro editado por Alexander Anievas, Nivi Manchanda y Robbie Shilliam (*Race and Racism..., op. cit.*), los autores discuten diversas alternativas para la incorporación del pensamiento de Du Bois, y de sus implicaciones teóricas y políticas, para una disciplina de RRII crítica.

<sup>55</sup> Harris, Frederick C. y Robert C. Lieberman, “Racial Inequality after Racism: How Institutions Hold Back African Americans”, en *Foreign Affairs*, vol. 94, n.º. 2, 2015, ps. 9-20. Los autores también argumentan que, a medio siglo de la lucha por los derechos civiles, se puede decir que la mayoría de las personas, al menos discursivamente, celebran la integración racial como un bien público. Sin embargo, esto llevó a los autores a sostener que la sociedad estadounidense es post-racista, pero no post-racial, pues las instituciones continúan reforzando las diferenciaciones al margen de las capacidades de los individuos para cambiarlas, y mientras que, las reacciones de los ciudadanos apuntan a las prácticas individuales. El efecto que esto ha tenido es que los ciudadanos entiendan que sus prácticas respecto al otro son “color blinded” pues nos encontramos en un momento de “racismo sin racistas” —es decir, el mismo sistema racista se reproduce sin que haga falta actuar sobre este pues las bases ya están dadas—. La problemática que esto conlleva para una discusión abierta y crítica sobre la cuestión racial y el racismo institucional (más allá de los prejuicios raciales individuales) es que ante la negativa de reconocer el racismo como un principio organizativo de las relaciones de poder y capaz de reconfigurarse incluso ante la pasividad de las mismas instituciones e individuos, se limita su estudio a las prácticas particulares de los individuos —vinculados/desvinculados de su subjetividad colectiva racializada—. En el capítulo segundo discuto las diferentes interpretaciones del racismo y las connotaciones que los usos de post-racial o post-racista, o incluso del término ‘raza’, pueden tener para un análisis crítico del racismo. A pesar de que no comparto completamente las conclusiones de estos autores de entender la sociedad estadounidense como una post-racista, estoy de acuerdo con la necesidad de analizar de manera más profunda las relaciones sociales, políticas e identitarias a partir de las cuales las subjetividades pueden ser racializadas. Para un estudio crítico sobre el racismo contemporáneo en EEUU y la cuestión del “racismo sin racistas” y de la sociedad *color-blind*, ver Bonilla-Silva, Eduardo, *Racism without Racists..., op. cit.*

en Europa son discutidos, por su parte, por Kenan Malik a través de la comparación de los modelos británico, francés y alemán. Su argumento principal es que dichos modelos de gestión de la multiculturalidad han fracasado. En el primer caso, por no comprender el carácter mutante de la identidad a partir de las interacciones personales y sociales; en el caso francés, por imponer un modelo único y excluyente de la identidad ciudadana; y en el alemán, por no haber creado incentivos para participar de la comunidad nacional generando así desapego e indiferencia hacia el estado y facilitando la reafirmación de otras identidades contrapuestas<sup>56</sup>.

La cuestión racial en América Latina es tratada por Deborah J. Yashar para quien una de las mayores luchas identitarias en la región ha sido desmitificar la idea de la “unidad racial”, o el mestizo, como símbolo del fin de las diferenciaciones raciales y étnicas. El mestizaje, por el contrario, habría servido como discurso legitimador del blanqueamiento y silenciamiento de las comunidades marginadas como los pueblos indígenas y afro-descendientes. Otra cuestión señalada por la autora es cómo, paradójicamente, el proceso de eliminación de la problemática racial y étnica en la región durante la Guerra Fría –a través de la vinculación de los grupos étnicos al proletariado y campesinado–, tuvo como resultado reorganizar políticamente a estos sujetos subalternos. Fue, por tanto, el espacio desde el cual se construyeron las resistencias que a día de hoy han dado lugar a muchos giros y cambios políticos en la región. Giros que, con mayores y menores logros, se han concretado en reformas constitucionales que reconocen el carácter plurinacional y pluri-étnico de sus estados<sup>57</sup>. Por supuesto, habiendo aún mucho más camino por recorrer hacia el fin del racismo en la región.

Los artículos de *Foreign Affairs* muestran el creciente interés por analizar la cuestión racial, o el problema con la ‘raza’. Coinciden, asimismo, con el reciente interés en cuestionar tanto el legado, como las nuevas reconfiguraciones de carácter

---

<sup>56</sup> Malik, Kenan, “The Failure of Multiculturalism: Community versus Society in Europe”, en *Foreign Affairs*, vol. 94, n.º. 2, 2015, ps. 21-32.

<sup>57</sup> Yashar, Deborah J., “Does Race Matter in Latin America?: How Racial and Ethnic Identities Shape the Region’s Politics”, en *Foreign Affairs*, vol. 94, n.º. 2, 2015, ps. 33-70. Sobre la cuestión racial en América Latina, los procesos de mestizaje institucional y las prácticas de exclusión sobre los afro-descendientes ver Andrews, George Reid *Afro-Latin America, 1800-2000*, Oxford University Press, Oxford, 2004; sobre el rol de la diáspora africana en la construcción de identidades transversales en América Latina, ver Githiora, Chege, *Afro-Mexicans. Discourse of Race and Identity in the African Diaspora*, Africa World Press, Trenton, 2008 y Morton, Thomas, “Palenque Awe/Palenque Hoy/Palenque Today: The Spanish Caribbean, the African Creole Perspective and the Role of San Basilio de Palenque, Colombia”, en *The Black Scholar: Journal of Black Studies and Research*, vol. 30, n.º. 3-4, 2000, ps. 51-53.

imperialista, colonialista y racista existentes en las relaciones globales de poder. De esta forma, como sostuvo R.J. Vincent, permiten también cuestionar cómo el tabú en torno a la ‘raza’ ha resultado en un análisis de las prácticas discursivas y materiales del racismo a partir de los problemas de clase, tecnicismos en torno a la inmigración, o situaciones locales particulares<sup>58</sup>. Este tabú e invisibilidad de la cuestión racial en la Teoría de RRII es, entre otras, consecuencia de su eurocentrismo. Como critica Sanjay Seth, la disciplina es profundamente eurocéntrica “no sólo en su relato histórico sobre el surgimiento del orden moderno internacional, sino también en su relato(s) sobre la naturaleza y funcionamiento de este orden”, y sirve “para naturalizar lo que históricamente ha sido producido”<sup>59</sup>. La concepción eurocéntrica de dicho orden –como discutiré a lo largo de esta tesis a partir de las prácticas discursivas de Estados Unidos sobre Haití–, es su anclaje en el excepcionalismo de la cultura política liberal y en la idea de progreso occidental.

Son varios los planteamientos generalmente aceptados en las RRII que demuestran su eurocentrismo manifiesto, implícito y sutil. En primer lugar, la acepción de que el sistema internacional actual, surgido a partir de la creación de la ONU y de la descolonización, es uno horizontal basado en la igualdad soberana de los estados. En segundo lugar, la idea vinculada a la cultura política liberal, de que la construcción de normas internacionales avanza progresivamente hacia una política global más justa y humanitaria. Tercero, la noción de que la pluralidad de actores lleva necesariamente a la pluralización del debate político global. El acercamiento crítico a estos entendimientos es, por tanto, fundamental en esta investigación, dado que se vinculan al rol que la supremacía blanca ha tenido en la construcción teórica de las RRII. Por un lado, la supuesta horizontalidad del sistema y la inmersión de los estados en una lógica de progreso, han terminado por afectar normativamente la participación de Haití en la política global. Por otro lado, la pluralización de los actores internacionales no ha conllevado aún un cambio en los “temas” sobre los cuales dialogar. Si bien dicha pluralidad de actores parece conllevar la aceptación de que el subalterno puede hablar<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Vincent, Raymond J., “Race in International Relations”, en *International Affairs*, vol. 58, n.º. 4, 1982, p. 658.

<sup>59</sup> Seth, Sanjay, “Postcolonial Theory and the Critique of International Relations”, en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 40, n.º. 1, p. 167, 2011.

<sup>60</sup> Spivak, Gayatri Chakravorty, “Can the Subaltern Speak?”, en Nelson Cary y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, 1988.



y formar parte del debate, sigue siendo necesario preguntarse, como hace Meera Sabaratnam, si podemos cambiar los temas a debatir<sup>61</sup>. En este sentido, en esta investigación se defiende que cuestiones que dejaron de formar parte del debate en la disciplina, o que se vinculaban a las características y prácticas internas de los estados, como el caso del racismo, deben ser recuperadas y estudiadas en profundidad desde las RRII.

A continuación, retomando la crítica hecha por Seth, discuto cómo la disciplina produce una narrativa eurocentrada sobre el origen y naturaleza del sistema internacional, desplazando del debate internacional cuestiones como la ‘raza’ y el racismo en las relaciones globales de poder, y como consecuencia, en la política exterior estadounidense. Como argumenta Robert Vitalis, “a pesar del aumento en el interés de estudiar los orígenes de las instituciones internacionales, el poder de las normas, y los orígenes y rumbos del imperio y de la hegemonía estadounidense, las Relaciones Internacionales no han tenido virtualmente nada que decir acerca del racismo”<sup>62</sup>.

La historia tradicional de las relaciones internacionales se enfoca casi exclusivamente en el contexto europeo<sup>63</sup>. Para autores como Celestino del Arenal el momento clave en la creación del sistema internacional es la aparición del estado y la configuración de un sistema de estados europeos a través de los tratados<sup>64</sup>. Hans Morgenthau, en cambio, enfatiza en la importancia de las guerras napoleónicas, la Revolución francesa y la identificación del pueblo con la política exterior<sup>65</sup>. Estos enfoques tienen en común que no analizan el rol constitutivo de las colonias y el colonialismo en las relaciones globales de poder<sup>66</sup>. En este sentido, como critica

---

<sup>61</sup> Sabaratnam, Meera, “IR in Dialogue... but Can We Change the Subjects? A Typology of Decolonising Strategies for the Study of World Politics”, en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 3, n.º. 39, 2011, ps. 781-803.

<sup>62</sup> Vitalis, Robert, “The Graceful and Generous Liberal Gesture: Making Racism Invisible in American International Relations”, en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 29, n.º. 2, 2000, p. 333.

<sup>63</sup> El análisis a continuación sobre el eurocentrismo en las RRII forma parte de una publicación previa en co-autoría con Ari Jerrems. Ver “Pensamiento decolonial: ¿una ‘nueva’ apuesta en las RRII?”, en *Relaciones Internacionales*, n.º. 19, 2012, ps. 103-121.

<sup>64</sup> Del Arenal, Celestino, *Introducción a las Relaciones Internacionales*, Tecnos, Madrid, 2007, Cuarta edición, ps. 47-48.

<sup>65</sup> Morgenthau, Hans, *Politics Among Nations: the struggle for power and peace*, AA Knopf, Nueva York, 1985, Sexta edición, p. 120.

<sup>66</sup> En el caso de la Revolución francesa, se recurre a invisibilizar el rol que la Revolución haitiana tuvo para re-configurar la identidad republicana francesa haciéndola tener que enfrentar las contradicciones que la revolución burguesa tenía de cara a la esclavitud. Más aún, y como señalaré en el capítulo cuarto siguiendo a una larga tradición de historiadores, las consecuencias de la Revolución haitiana para las

Francisco Javier Peñas Esteban, las relaciones internacionales se han entendido como la historia del sistema europeo que posteriormente, y por sus beneficios inherentes, llega a ser el modelo universal de la sociedad internacional<sup>67</sup>. Así, las narrativas dominantes dejan de lado que el sistema internacional se establece a través de la conquista y la dominación<sup>68</sup> o, más bien, lo aceptan como un cierto orden natural de las cosas.

Por ejemplo, la escuela inglesa ha estado particularmente preocupada por demostrar la importancia que ciertos eventos y procesos históricos y políticos tuvieron sobre la formación del sistema internacional moderno. Esto lleva a que tome en cuenta el colonialismo y las independencias como procesos de control, inclusión y exclusión que formaron y desarrollaron dicho sistema. Hedley Bull sostiene, en este sentido, que el sistema internacional debe su existencia a la expansión del modelo europeo con la colonización y la descolonización –subrayando la importancia del encuentro colonial–, y también, a la existencia de valores comunes compartidos<sup>69</sup>. Sin embargo, este invisibiliza que dichos valores se construyen, sostienen y expanden a partir de la condicionalidad de la razón civilizatoria. Además, obvia el rol constitutivo de las colonias y del proceso de occidentalización en la creación de las relaciones internacionales<sup>70</sup>. Más aún, como sostiene Peñas Esteban, la materialidad de las lógicas civilizatorias y occidentales “se han convertido en el sistema-mundo y en las pretensiones civilizatorias dominantes” y, en este sentido, en el despliegue histórico de las redes de coerción y producción/distribución originarias de Europa<sup>71</sup>.

---

potencias europeas y para las colonias en América permitieron evidenciar cómo la supremacía blanca operaba como categoría racial organizativa de las relaciones de poder global a finales del siglo XVIII.

<sup>67</sup> Peñas, Francisco Javier, “Estándar de Civilización. Las historias de las Relaciones Internacionales”, en *Revista Jurídica de Estudiantes de la Universidad Autónoma de Madrid*, nº1, 1999, p. 84.

<sup>68</sup> Gruffydd Jones, Branwen, “Introduction”, en Gruffydd Jones, Branwen (ed.), *Decolonizing International Relations*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, 2006, p. 3.

<sup>69</sup> Bull, Hedley, *The Anarchical Society: a study of order in world politics*, Basingstoke, Macmillan, 1988, ps. 13-20. Para una revisión crítica de los postulados de la escuela inglesa ver el número de junio de 2014 de *Millennium: Journal of International Studies*. En particular los siguientes artículos: Hobson, John M., “The Twin Self-Delusions of IR: Why ‘Hierarchy’ and Not ‘Anarchy’ is the Core Concept of IR”, ps. 557-575; Bowden, Brett, “To Rethink Standards of Civilisation, Start with the End”, ps. 614-631; Costa Buranelli, Filippo, “Knockin’ on Heaven’s Door: Russia, Central Asia and the Mediated Expansion of International Society”, ps. 817-836; y Schulz, Carsten-Andreas, “Civilisation, Barbarism and the Making of Latin America’s Place in 19th Century International Society”, ps. 837-859.

<sup>70</sup> Peñas, Francisco Javier, “Occidentalización, fin de la guerra fría y Relaciones Internacionales”, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1993, p. 147. (publicado posteriormente como: Peñas, Francisco Javier, *Occidentalización, fin de la guerra fría y Relaciones Internacionales*, Alianza, Madrid, 1997).

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 286.

Otra interpretación que plantea la escuela inglesa es la defensa del sistema internacional concebido a partir de la Segunda Guerra Mundial como uno horizontal y pluralista. Al entender que “la descolonización [...] trajo a su fin el dominio indisputado de las potencias europeas, naciendo así una nueva sociedad global no discriminatoria”<sup>72</sup>, algunos de sus integrantes se muestran acríticos con el proceso de expansión. Al concebir al sistema internacional como horizontal y pluralista, no prestan atención a las lógicas coloniales que perduran y se reconfiguran en el periodo poscolonial y que ejercen el poder a través de instituciones internacionales y de prácticas de poder deslocalizadas, en redes y heterárquicas<sup>73</sup>. Además, al asumir de manera acrítica la expansión de dicho sistema, se proyecta una interpretación de las relaciones de poder en términos simétricos, lineales y unitarios. Así, no se tiene en cuenta las resistencias políticas, ni tampoco las resistencias epistémicas a dicha expansión. En este sentido, como sostiene la crítica decolonial, el debate se ha cerrado alrededor de la verdad europea y el rechazo de los valores, tradiciones y prácticas no occidentales<sup>74</sup>.

En los relatos hegemónicos de las relaciones internacionales esto es así pues la historia se ha basado en la tradición occidental pasando por la Grecia antigua, el Renacimiento y la Ilustración<sup>75</sup>, siendo los no occidentales rechazados inicialmente por su religión, en la Ilustración por su ignorancia y en el siglo XIX por su retraso en el tiempo evolutivo<sup>76</sup>. Se cree, por tanto, en un sentido de progreso y civilización a partir de la comparación de toda sociedad con un ideal europeo<sup>77</sup>. Como sostiene la crítica decolonial, esta verdad sobre los otros se ha construido a partir del epistemicidio como dispositivo de la colonialidad del saber. Persiste, como he mencionado anteriormente, en los estándares de progreso sobre los estados, las sociedades y los grupos étnicos o racializados, así como también en la producción del conocimiento a partir de una única epistemología occidental. El epistemicidio, según Boaventura De Sousa-Santos, es un “fascismo epistemológico” que, entre otras cosas, se basó en “la conversión forzada y la supresión de los conocimientos no occidentales llevada a cabo por el colonialismo

---

<sup>72</sup> Watson, Adam, *The Evolution of International Society*, Routledge, Londres, 1992, p. 300.

<sup>73</sup> Argumenta Seth que los autores de la escuela inglesa aseguran que “[e]n contraste con sistemas anteriores, el cual excluía a muchos como ‘bárbaros’, salvajes’ y similares, es un orden ‘horizontal y no jerárquico, inclusivo y no exclusivo, y basado expresamente en una ética pluralista’”. En Seth, Sajay, “Postcolonial Theory and the...”, *op. cit.*, p. 175.

<sup>74</sup> Gruffydd Jones, Branwen, “Introduction...”, *op. cit.*, p. 12.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>76</sup> Peñas, Francisco, “Estándar de Civilización”, *op. cit.*, p. 93.

<sup>77</sup> *Ibidem*, ps. 7-8.

europeo y que continúa hoy bajo formas no siempre tan sutiles”<sup>78</sup>. Este epistemicidio se reforzó en lo que Santiago Castro-Gómez ha llamado la “hybris del punto cero”, esto es, el momento en que el conocimiento, según la filosofía occidental, se “descorporizó” y “deslocalizó”<sup>79</sup>. La construcción del conocimiento moderno y occidental sobre las bases de la negación de la subjetividad y epistemología de los otros, en tanto manifestación del saber/poder, sirve así para la continua reproducción de subjetividades racializadas sobre las cuales el conocimiento “objetivo” puede actuar. Esta “hybris del punto cero”, reformulada en la producción de conocimiento, datos, categorías sobre los otros, conformó, a lo largo del siglo XIX, ciertos regímenes de verdad que sirvieron al sujeto colonizador como un marco operativo sobre y por el bien de la otredad. Más aún, como sostiene Branwen Gruffydd Jones, la imaginación imperial, la proyección del rol imperialista, del conocimiento y control de los otros a través de datos que presumen de precisión y objetividad, sigue informando a los “expertos” que en la posguerra Fría miden los rasgos de las sociedades en términos cuantitativos para nombrarles como “estados fallidos” o diseñar políticas para la “buena gobernanza”<sup>80</sup>.

El sentido de progreso y civilización, sin embargo, no solo surge a partir de la comparación de las sociedades occidentales con las no occidentales, sino que también en función a un “antes” y un “después” en la propia experiencia occidental liberal. Hobson sostiene que uno de los mitos del liberalismo de la posguerra Fría es asumir que “las cosas solo pueden ir a mejor”<sup>81</sup>, intentando desvincularse del pasado colonial, imperialista y racista que marcó los ideales y las prácticas políticas del liberalismo post-1830. Esto podría entenderse como una auto-comprensión excepcionalista vinculada a

<sup>78</sup> De Sousa-Santos, Boaventura, *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*, CLACSO y Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010, p. 68.

<sup>79</sup> Castro-Gómez, Santiago, “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, en Castro-Gómez, Santiago y Grosfóguel, Ramón (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.

<sup>80</sup> Gruffydd Jones, Branwen, “‘Good governance’ and ‘state failure’: the pseudo-science of statesmen in our times”, en Anievas, Alexander, Manchanda, Nivi y Robbie Shilliam (eds.), *Race and Racism in International Relations...*, *op. cit.*, ps. 62-80. En este capítulo Gruffydd Jones presenta cómo la racialización de las subjetividades y la construcción epistémica occidental ha estado basada, desde Bartolomé de las Casas, en la negación de la humanidad de los otros y cómo esto se ha servido para producir el conocimiento sobre esos otros. En esta reflexión histórica y teórica Gruffydd Jones apunta a cómo la actual “ciencia” que se desarrolla en torno al estado fallido y la buena gobernanza repite las mismas prácticas racistas al no solo reducir las dinámicas sociales complejas a números y categorías que solo responden a ideales occidentales, sino también al no cuestionar las complejidades que las relaciones coloniales, imperialistas y racistas han tenido y continúan teniendo en los espacios donde estos “expertos” buscan incidir. Estos planteamientos de Gruffydd Jones serán desarrollados en mayor profundidad a lo largo de esta investigación.

<sup>81</sup> Hobson, John M., “Imperialist Eurocentrism: post-1989...”, *op. cit.*, p. 286.

la idea lineal del progreso y que afecta a varias corrientes teóricas incluso dentro de los enfoques reflectivistas, como por ejemplo, el constructivismo social.

Es necesario reconocer algunas de las aportaciones que desde dicha escuela se han hecho a las RRII. Por ejemplo, su planteamiento de que “las identidades y los intereses no son exógenos a la acción, sino que con ella, en la interacción de los agentes, cambian y se transforman”<sup>82</sup>. De igual manera, su esfuerzo por pluralizar los actores, agentes y estructuras que interactúan en la política global. No obstante, se debe apuntar ciertas críticas al eurocentrismo implícito de algunas de las corrientes constructivistas. Por un lado, Robert Vitalis sostiene que las vertientes neo-historicistas y constructivistas de la disciplina en Estados Unidos no logran escapar del “popular paradigma excepcionalista como su punto de partida”<sup>83</sup>. En su crítica a las reconocidas obras de Martha Finnemore y Kathryn Sikkink<sup>84</sup>, Vitalis sostiene que al “intenta[r] mostrar que durante los últimos 150 años los entendimientos colectivos sobre el imperativo moral de ciertos tipos de intervenciones armadas se han movido en una dirección progresiva como una reflexión de una cada vez más expansiva definición de ‘humanidad’”<sup>85</sup>, caen en el excepcionalismo liberal en tanto su capacidad de ir a mejor, de perfeccionarse progresivamente a partir de la inclusión de los otros en un orden que ha sido previamente, y primeramente, occidental y liberal. Más aún, Vitalis sostiene que dado el marco metodológico utilizado por estas autoras en su teoría sobre la socialización de las normas internacionales, resulta sospechoso la ausencia del estudio de la supremacía blanca como norma constitutiva de un número de prácticas racistas adoptadas por los estados, los individuos y los múltiples actores de la política global<sup>86</sup>.

Otro autor que ha contribuido considerablemente a los enfoques críticos de RRII desde el constructivismo social es Jack Donnelly en su crítica a los regímenes de soberanía y sus prácticas de exclusión basadas en la ontología de los estados<sup>87</sup>. Sin embargo, cuando teoriza sobre la construcción social e inclusiva de los derechos

---

<sup>82</sup> Peñas Esteban, Francisco J., *Hermanos y enemigos: Liberalismo...*, op. cit., p. 265.

<sup>83</sup> Vitalis, Robert, “The Graceful and Generous Liberal Gesture: Making Racism Invisible in American International Relations”, en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 29, n.º. 2, 2000, p. 332.

<sup>84</sup> Vitalis critica las obras Finnemore, Martha, “Constructing Norms of Humanitarian Intervention” en Peter J. Katzenstein (ed.), *The Culture of National Security: Norms, Identity, and World Politics*, Columbia University Press, Nueva York, 1996; Finnemore, Martha y Kathryn Sikkink, “International Norm Dynamics and Political Change”, en *International Organization*, vol. 52, n.º. 4, 1998, ps. 887-917.

<sup>85</sup> Vitalis, Robert, “The Graceful and Generous...”, op. cit., p. 339.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> Donnelly, Jack, “Sovereign Inequalities and Hierarchy in Anarchy...”, op. cit.

humanos tiende a una lectura optimista sobre el estado actual de estas normas<sup>88</sup>. Asume que, a pesar de la lógica civilizatoria de la expansión, las normas de derechos humanos han hecho del mundo un lugar mejor. El tándem entre su desarrollo progresivo y el proceso de occidentalización, por tanto, promueve indirectamente la colonialidad y sumisión ante valores y prácticas que son entendidas como superiores o universales pues la disciplina continúa insistiendo que “el resto del mundo se ha beneficiado [...] de la expansión de los valores e instituciones civilizatorios occidentales...”<sup>89</sup>.

Este eurocentrismo de las RRII y su impacto en las narrativas sobre la formación, composición y naturaleza del sistema internacional, tiene además sus efectos en la explicación distorsionada de las relaciones económicas y de poder globales. Todavía en la actualidad existe un limitado reconocimiento del rol de los espacios coloniales y poscoloniales en la configuración de las dinámicas globales de distribución de la riqueza y de las relaciones materiales. Patricia Owens, por ejemplo, sostiene que las RRII no valoran la centralidad que la periferia ha tenido en formular las dinámicas globales<sup>90</sup>, ni tienen en cuenta que la riqueza extraída de estos espacios contribuyó al proceso de centralización de los estados europeos, a aumentar su bienestar y su competitividad, y provocó, además, el desarrollo de las nuevas formas de hacer las relaciones internacionales y la guerra. Owens enfatiza el hecho de que algunos de los estados que hicieron las guerras mundiales en Europa fueran imperios. Su riqueza y su posibilidad de financiar la guerra dependía en gran parte de los recursos extraídos de sus posesiones coloniales<sup>91</sup>.

Esta invisibilización del rol del mundo no occidental y, sobre todo, de los espacios coloniales en el desarrollo de las dinámicas globales de distribución material, tiene como consecuencia, entre muchas otras, cierta constricción material para realizar una reconstrucción historiográfica crítica. Es decir, una narrativa historiográfica que no solo reconstruya las otras narrativas, sino que además pueda definirlas desde otros términos. Como sostuviera Edward Said, “[e]l poder para narrar, o para impedir que otros relatos se formen y emerjan en su lugar, es muy importante para la cultura y para

---

<sup>88</sup> Donnelly, Jack, “La Construcción Social de los derechos humanos”, en *Relaciones Internacionales*, n.º. 17, 2011, ps. 153-184. Traducido por Virginia Rodríguez.

<sup>89</sup> Gruffydd Jones, Branwen, “Introduction”..., *op. cit.*, p. 6.

<sup>90</sup> Owens, Patricia, *Between War and Politics: international relations and the thought of Hannah Arendt*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 53.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 61.

el imperialismo, y constituye uno de los principales vínculos entre ambos”<sup>92</sup>. En esta misma línea, Michael J. Shapiro critica el eurocentrismo en la práctica historiográfica al decir que “[e]n el presente, una historia espacial particular está bloqueando las alternativas, [u]n imaginario geopolítico, el mapa de los estados-nación, domina el discurso ético en el nivel global”<sup>93</sup>. Mientras que, por su parte, Julian Saurin argumenta que “la batalla historiográfica central es una batalla política sobre la propiedad de los medios de producción de la memoria y de definición del progreso”<sup>94</sup>. Es necesario, por tanto, no solo cuestionar la supuesta neutralidad de la historia en relación a la selección de los eventos, personajes, épocas, lo que es memorable y lo que no, sino también a los marcos analíticos desde los cuales se construye la narrativa historiográfica. Aún a día de hoy el debate sobre lo que debe ser recordado –y cómo debe ser recordado– en las RRII sigue siendo desplazado por lo que Sankaran Krishna llama la abstracción de la disciplina. Se refiere “al deseo de la disciplina de comprometerse con la construcción de la teoría en vez de con el análisis histórico o descriptivo [y que] termina por ser una pantalla que simultáneamente racionaliza y elude los detalles de dichos encuentros”<sup>95</sup>.

Una posible vía para analizar críticamente y en detalle los “encuentros” es a través del diálogo crítico desde, entre y con la otredad. Esto es, partir de la idea de que “[l]a noción de ‘diálogo’[...] requiere que nos hagamos preguntas acerca de sus identidades, horizontes e intereses [...] en vez de presumir una homogeneidad de intereses y un propósito común para el cuestionamiento”<sup>96</sup>. En este sentido, Robbie Shilliam cuestiona “¿por qué es que siendo el mundo no occidental una entidad definitiva para el estudio de las Relaciones Internacionales esta misma disciplina ha evitado constantemente situar el pensamiento no occidental en el centro de sus debates?”<sup>97</sup> Es necesario, por tanto, un diálogo decolonial en las RRII que sea

---

<sup>92</sup> Said, Edward, *Cultura e Imperialismo...*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>93</sup> Shapiro, Michael J., “The Ethics of Encounter: Unreading, Unmapping the Imperium”, en Shapiro, Michael J., y Campbell, David (eds.), *Moral Spaces, rethinking ethics and World Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999, p. 69.

<sup>94</sup> Saurin, Julian, “International Relations and the Imperial Illusion; or, the Need to Decolonize IR”, en Gruffydd Jones, Branwen (ed.), *Decolonizing International Relations*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>95</sup> Krishna, Sankaran, “Race, Amnesia, and the Education of IR”, en Gruffydd Jones, Branwen (ed.), *Decolonizing International Relations*, *op. cit.*, p. 89.

<sup>96</sup> Sabaratnam Meera, “IR in Dialogue... but Can We Change the Subjects? A Typology of Decolonising Strategies for the Study of World Politics”, en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 39, n.º. 3, 2011, p. 782.

<sup>97</sup> Shilliam, Robbie, “Non-Western thought and International Relations”, en Shilliam, Robbie (ed.), *International Relations and Non-Western thought. Imperialism, colonialism and investigations of global modernity*, Routledge, Londres, 2011, p. 2.

inicialmente de carácter epistemológico y, así, parta de una crítica al epistemicidio que ha servido para reproducir los imaginarios lineales imperantes en Occidente sobre la humanidad, la razón y la libertad, y que ha reconfigurado el espacio de exclusión del no ser.

A la crítica de la epistemología eurocentrada en las RRII que no solo desemboca en la justificación del colonialismo y el intervencionismo, sino también en la preservación de una narrativa eurocéntrica, se suma la necesidad de establecer un debate real sobre el impacto y legado de estas cuestiones en la actual praxis de la disciplina. Es importante señalar que el colonialismo no es un ente fijo que solamente tuvo, o tiene, lugar en un espacio/tiempo determinado. Este es además un modo de interactuar con los otros independientemente del espacio y del tiempo, y se nutre de la constante construcción/deconstrucción de los discursos identitarios. Como argumenta Branwen Gruffydd Jones,

“el colonialismo y el imperialismo no fueron solo periodos de dominio político, sino que crearon nuevos órdenes sociales locales y globales en base a las nuevas relaciones de propiedad y modos de acumulación basados en la desposesión en función de la raza”<sup>98</sup>.

La relevancia de la cuestión racial en las relaciones globales de poder y su invisibilidad a partir del epistemicidio eurocéntrico en la disciplina demuestra, como sostiene Sankaran Krishna, que la quintaesencia de la teoría de las RRII es blanca, “no porque la raza desaparezca [sino porque] sirve como el silenciamiento epistémico crucial alrededor del cual la disciplina es escrita y consiste”<sup>99</sup>.

Lo que he discutido anteriormente pretende posicionar esta investigación a partir de la crítica al eurocentrismo de la disciplina en tanto que se ha reproducido a través de la aceptación implícita de un sistema supuestamente horizontal y, más aún, sobre la base del silenciamiento de ciertas temáticas o la búsqueda de desconexión entre los problemas sociales actuales y sus orígenes y contornos coloniales, imperialistas, racistas y patriarcales. En esta investigación se analiza en mayor profundidad la racialización de las subjetividades, sin embargo, es necesario señalar que las lentes con las que se analizan estas prácticas también están influenciadas por las propuestas metodológicas de la interseccionalidad y con el objetivo de dar cuenta de las prácticas racistas y

---

<sup>98</sup> Gruffydd Jones, Branwen, “Race in the Ontology...”, *op. cit.*, p. 922.

<sup>99</sup> Krishna, Sankaran, “Race, Amnesia, and the...”, *op. cit.*, p. 92.



sexistas, entre otras, que se manifiestan, en el caso de estas últimas, a través de discursos que “feminizan” o “masculinizan” al ser y a la otredad. De igual forma, esta investigación se posiciona también contra los discursos que se sostienen sobre la idea de que la humanidad ha avanzado progresivamente hacia unas relaciones políticas “post-raciales”, idea construida a partir de la explicación ahistórica y naturalizada de las dinámicas y conflictividades sociales contemporáneas. En este sentido, esta investigación se sitúa en el centro del debate sobre la cuestión racial y, en concreto, sobre los imaginarios y prácticas identitarias y discursivas racializadas que han existido en las lógicas de poder del discurso estadounidense sobre Haití y ante las constantes de la cultura política liberal, como el tutelaje, la exclusión y el racismo.

### **c. La mirada localizada/corporizada y los imaginarios colectivos: motivaciones de esta investigación**

Los días siguientes al ataque racista y asesinato de nueve personas negras en una iglesia de la ciudad de Charleston en Estados Unidos, la escritora haitiana Edwidge Danticat escribía en de *The New Yorker* sobre los cuerpos negros “en movimiento, en tránsito, en peligro y en dolor”<sup>100</sup>. Esta partía de la observación la serie de pinturas *Migration Series* del pintor afroamericano Jacob Lawrence que reflejan la gran migración hacia los estados del Norte de Estados Unidos de seis millones de afroamericanos provenientes del Sur y que duró unos sesentaicinco años. En su relato, la escritora recordaba la extranjerización del negro estadounidense en su propio país; esa migración; ese eterno retorno al hogar siempre negado, que lleva a recordar otros regresos a los ‘orígenes’, como los de Haití y Liberia en el siglo XIX; ese movimiento y tránsito lleno de exclusión y de maltrato; esa inevitable doble consciencia del ser estadounidense y negro como sostuvo Du Bois<sup>101</sup>. Danticat se sitúa en el lado de las identidades que perturban la normatividad; aquellas que desde una posición fronteriza (mujer, haitiana, negra, migrante en Estados Unidos, intelectual), insisten en lo indisociable de lo ‘doméstico’ y lo ‘global’ en los discursos y prácticas del racismo. Así, la supremacía blanca no es

---

<sup>100</sup> Danticat, Edwidge, “Black Bodies in Motion and in Pain”, en *The New Yorker*. Columna publicada el 22 de junio de 2015. [Disponible en: <http://www.newyorker.com/culture/cultural-comment/black-bodies-in-motion-and-in-pain>]

<sup>101</sup> Du Bois, W.E.B., “Strivings of the negro people”, en *The Atlantic Monthly*, agosto de 1897, ps. 194-198.

únicamente una problemática de las dinámicas sociales estadounidenses, sino también un imaginario social e identitario más amplio que, en su vertiente imperialista, ha tenido mucho que decir (y gestionar) sobre el Caribe y sus identidades. Por ello, para Danticat esos cuerpos en movimiento, en tránsito y en dolor, son también los cerca de doscientos mil dominicanos de ascendencia haitiana y haitianos que están siendo expulsados de la República Dominicana. A estos cuerpos negros se les retira su ciudadanía porque, según una nueva y racista interpretación de la Constitución dominicana de 1929, son hijos de personas en tránsito. Después de ochenta y seis años, recuerda Danticat, “aún siguen siendo considerados en tránsito”<sup>102</sup>. Y así, ese no lugar de los cuerpos negros se reproduce en los controles raciales llevados a cabo por las fuerzas policiales en las ciudades europeas; y es también la lucha en el Mediterráneo por arribar a las costas del “Primer Mundo”. Los cuerpos negros en el mar y en movimiento no solo son una proyección del presente, son también una repetición; haitianos y cubanos a Florida, dominicanos a Puerto Rico; puertorriqueños a Estados Unidos; esto también ha sido el Caribe y lo que se ha hecho del Caribe por mucho tiempo.

Las palabras de Danticat, una vez más, me recordaron que el imaginario a partir del cual desarrollo esta investigación no es neutral. Por el contrario, el interés de llevarla a cabo está informado y atravesado por mi experiencia vital. Responde a mi identidad como mujer caribeña, así como a la consciencia colectiva compartida por las puertorriqueñas y los puertorriqueños de nuestra relación de colonialismo y colonialidad con Estados Unidos. Estas identificaciones me impiden fingir cualquier acercamiento al término imperialismo desde marcos neutrales, y desde luego, ese no es mi propósito. Como se refleja a lo largo de esta tesis, definiendo que el imperialismo estadounidense en el Caribe se ha configurado a través de la colonialidad del poder, del saber y del ser. De unas relaciones que se sostienen, en ciertas prácticas y discursos, a través de la racialización en términos dicotómicos y asimétricos de las identidades caribeñas. El imperio, en este sentido, no es una ficción. Es un espacio, una temporalidad, una lógica de progreso, un modo de vida, una forma de relacionarse con los otros, un discurso que se repite y nos repite devolviéndonos nuestras identidades trastocadas y contenidas por los marcos de acción que la ‘realidad’ colonial construye. En ocasiones, paradójicamente, el intento de contención sobre la otredad, y sobre sus identidades,

---

<sup>102</sup> *Ibidem*.

tiene como resultado la ruptura/apertura hacia formas otras de identificación y de resignificación de dichas identidades. Esto permite desarrollar una serie de solidaridades subalternas, de preocupaciones intersectadas y de luchas conectadas desde una posicionalidad de exterioridad, como la ha planteado Enrique Dussel<sup>103</sup>. Por supuesto, como este recuerda, la exterioridad es una posicionalidad siempre relativa a las relaciones y dinámicas de poder de las que somos parte. No obstante, dicha relatividad no es razón para no establecer los puentes que nos llevan a identificarnos con aquellos que perturban a la normatividad.

Por tanto, esta investigación, como cualquier otra, no emerge en un vacío ideológico ni responde a un ejercicio de reflexión neutral sobre los acontecimientos que se estudian. Por el contrario, se sostiene sobre mi posicionamiento crítico anti-colonial y anti-racista y parte de mi interés por conectar el análisis de los imaginarios y prácticas racistas que desde la supremacía blanca afectan tanto a los negros estadounidenses como a los haitianos; que se mueven entre lo ‘doméstico’ y lo ‘internacional’ reflejando el racismo, la exclusión y el tutelaje como las constantes de la cultura política liberal

#### **IV. Metodología, fuentes y limitaciones de la investigación social**

Con el propósito de proveer respuestas plausibles a las interrogantes presentadas en esta tesis y de atender diversos cuestionamientos que también han surgido a lo largo de la investigación, propongo, en primer lugar, un marco analítico que aborda las principales discusiones en torno al estudio del poder, el racismo y la identidad desde los enfoques posestructuralista, poscolonial y decolonial. Este marco me provee, por tanto, de diversas herramientas conceptuales para acercarme a los discursos que serán analizados a través del análisis crítico del discurso<sup>104</sup>. Esto es, un análisis discursivo que parte del

---

<sup>103</sup> La exterioridad se presenta como un proyecto de corpo-política, epistémico, ontológico y ético alternativo a la totalidad, la cual podría entenderse como el centro en el que el pensamiento moderno no es capaz de dialogar con cosmogonías o epistemologías otras. en Dussel, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*, Biblioteca Indígena, La Paz, 1995.

<sup>104</sup> En esta investigación no parto de una única interpretación del análisis crítico de discurso. Por un lado, la cuestión del discurso, tal y como lo desarrollo en el capítulo primero, es tomada en cuenta a partir de su entendimiento como un dispositivo de poder/saber que opera a través de un entramado de relaciones heterárquicas de poder. Así, propongo mantener una interpretación del discurso y de las prácticas discursivas alejada de las interpretaciones estructuralistas o funcionalistas del discurso. Sin embargo, también tomo en cuenta el carácter práctico de la metodología de análisis crítico del discurso propuesta por autores como Teun A. Van Dijk en sus numerosas obras. Algunas de estas, Van Dijk, Teun A. (coord.), *Racismo y discurso en América Latina*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2007; Van Dijk, Teun A. y

entendimiento de que, en primer lugar, “toda investigación es política” y multidisciplinar, y requiere una aproximación que “vaya más allá de los límites de la frase, y más allá de la acción y de la interacción, e intente explicar el uso del lenguaje y del discurso también en los términos más amplios de estructuras, procesos y constreñimientos sociales, políticos, culturales e históricos”<sup>105</sup>. En segundo lugar, partiendo de las reflexiones posestructuralistas en las RRII, el discurso oficial de la Política exterior es entendido como “uno situado en un campo discursivo amplio”, que incluye diversas representaciones de estos discursos, múltiples espacios y actores<sup>106</sup>. En tercer lugar, el análisis crítico de discurso se entiende como modos de representación de la otredad (en este caso haitiana) que se basan en la forma en que esta “es representada discursivamente por los responsables políticos, académicos, periodistas y otros desde el Norte”<sup>107</sup> (Occidente y Estados Unidos). En este sentido, se analizan los discursos a partir de su funcionamiento como dispositivo de poder y de su situación relacional con la identidad y la diferencia; ya que se les entiende como una actividad, una forma de vida y una práctica civilizatoria que generan, regulan, y a su vez liberan, nuestras concepciones del mundo<sup>108</sup>.

Los discursos seleccionados responden a tres categorías. En primer lugar, en relación a las fuentes consultadas. Se ha acudido a los discursos de los mensajes presidenciales oficiales dirigidos a la población civil o ante el Congreso de Estados Unidos y otros organismos; discursos de actores estatales y/o representantes de organismos internacionales; notas de prensa compuestas por editoriales, cartas al editor, y crónicas desde Haití; artículos académicos y/o de opinión publicados en espacios de difusión amplia; y también se toma en cuenta la producción literaria. En segundo lugar, se han categorizado cronológicamente dado que, en términos generales, los discursos,

---

Ruth Wodak, *Racism at the Top. Parliamentary Discourses on Ethnic Issues in Six European States*, Austrian Federal Ministry of Education, Science and Culture, 2000; Van Dijk, Teun A., “El análisis crítico del discurso”, en *Anthropos*, n.º. 186, 1999, ps. 23-36; y Van Dijk, Teun A., “Discurso y Racismo”, en *Persona y Sociedad*, vol. 16, n.º. 3, 2002, ps. 191-205. Traducido por Christian Berger.

<sup>105</sup> Van Dijk, Teun A., “El análisis crítico del discurso”, *op. cit.*, p. 24.

<sup>106</sup> Hansen, Lene, *Security as Practice. Discourse Analysis and the Bosnian War*, Routledge, Londres, 2006, p. 7.

<sup>107</sup> Lynn Doty, Roxanne, *Imperial Encounters. The Politics of Representation in North-South Relations*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996, p. 2. Así define la autora cómo desarrolla su análisis de los discursos en términos de representaciones del Sur por el Norte.

<sup>108</sup> Como se presenta más adelante de la obra de Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 23 y de la obra de Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009; así como de la discusión que presento en el capítulo primero sobre los postulados posestructuralistas y críticos del discurso.

artículos de prensa y académicos, así como las obras literarias seleccionadas, fueron publicados y/o analizan los siguientes periodos: el largo siglo XIX (en relación a la Revolución haitiana, algunos momentos previos al reconocimiento de Haití por Estados Unidos y, a partir de dicho reconocimiento en 1862, hasta la primera década del siglo XX); 1900s-1934 (periodo que cubre la década de crisis política haitiana previa a la intervención estadounidense que comenzó en 1915 y los años de la ocupación que duró hasta 1934); y por último, se incluye el periodo de 1980s-1996 ya que a pesar de que la crisis política generada por el golpe de estado al presidente haitiano Jean Bertrand Aristide duró entre 1991 y 1994, desde los últimos años de la década de los ochenta se reproducen una serie de discursos e imaginarios racializados sobre Haití y los haitianos que también configuran el régimen de verdad que operará en la década siguiente. En tercer lugar, limito la selección de los discursos a aquellos que manifiestan la puesta en común de las ideas e imaginarios que constituyen el régimen de verdad sobre Haití<sup>109</sup>. En este sentido, como explicaré en la primera parte de esta investigación, se analizan los discursos que, partiendo de los procesos de construcción identitaria en términos dicotómicos y asimétricos, sitúan a Haití en la zona del no ser y se proyectan como verdades que explican su supuesto carácter bárbaro, infantil o dependiente, y las razones morales, éticas y civilizatorias de Estados Unidos para intervenir. Esta conjunción entre discursos, prácticas identitarias y racismo actúa sobre la otredad a través de la intención de conversión o contención en función a su proximidad con la zona del ser. Es necesario señalar también que, a modo de facilitar la lectura, todos los textos que se presentan en esta investigación, tanto discursos de fuentes primarias, como estudios de fuentes secundarias, han sido traducidos por mí. Algunos de estos discursos de fuentes primarias son presentados en el apéndice de esta investigación.

En cuanto a las fuentes primarias y secundarias, a lo largo de la investigación he tenido la oportunidad de realizar distintas estancias de investigación a través de las cuales he podido acceder a gran parte de los recursos necesarios para desarrollar esta tesis. Esto ha sido posible gracias a la financiación que he recibido para estancias en el

---

<sup>109</sup> La identificación de estos enunciados se realiza tomando en cuenta las siguientes cuestiones propuestas por el análisis crítico del discurso: 1. Estructuras no-verbales como titulares que acentúan significados negativos sobre los otros; 2. Los usos léxicos para nombrar en términos negativos la otredad, y en términos diferenciados en su relación al yo; 3. Los dispositivos retóricos como las metáforas, metonimias, hipérboles, eufemismos, e ironías. Véase Van Dijk, Teun A., “Discurso y Racismo”, *op. cit.*, p. 193.

extranjero del Programa de Formación del Personal Universitario del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del gobierno de España, así como de las ayudas propias de la Universidad Autónoma de Madrid para el Personal Investigador en Formación. A lo largo de estos años, tuve la oportunidad de consultar fuentes primarias en los archivos del *Ministère des Affaires étrangères et du Développement International* de Francia, en donde me acerqué por primera vez a los intercambios diplomáticos entre la embajada francesa en Haití y el gobierno de Estados Unidos durante la crisis política que llevó a la primera intervención y ocupación estadounidense de Haití en 1915. Siguiendo esta misma temática, consulté los archivos relacionados a Haití durante los años de esa primera ocupación en los *National Archives and Records of the Administration* del Departamento de Estado en Washington D.C. en donde constan no solo las acciones políticas, económicas y militares de Estados Unidos en Haití durante ese periodo, sino también, algunas narrativas sobre la ocupación, publicaciones periodísticas, información sobre los grupos de resistencia y declaraciones públicas de otros estados que criticaban la ocupación estadounidense de Haití. Por otro lado, estas fuentes primarias también están formadas por la revisión de la prensa haitiana en el periodo de 1990 a 1994 que pude llevar a cabo en la *Bibliothèque Nationale d’Haïti* en Puerto Príncipe de donde obtuve lo que fueran las crónicas de la crisis desde Haití, así como los análisis que para entonces hicieran periodistas y académicos haitianos sobre la situación del país a lo largo del exilio y regreso de Jean Bertrand Aristide. Durante esta misma estancia de investigación en Puerto Príncipe, llevé a cabo varias entrevistas a académicos que participaron de la resistencia y crítica intelectual durante dicho periodo, las cuales también han contribuido al análisis realizado en el capítulo séptimo de esta tesis.

Por otro lado, gran parte de las fuentes secundarias revisadas para la tesis, así como las experiencias de intercambio crítico sobre la investigación, fueron posibles gracias a las estancias de investigación que llevé a cabo en la *University of California* en Berkeley y en la *New York University*. Durante el cuatrimestre que acudí como investigadora visitante en el Departamento de Estudios Étnicos de la *University of California* en Berkeley, tuve la oportunidad de asistir al seminario de doctorado *Transnational Paradigms in Ethnic Studies* dictado por Ramón Grosfoguel, y en donde pude desarrollar gran parte de las reflexiones teóricas que guían esta investigación. De igual forma, tuve la oportunidad de llevar a cabo una estancia de tres meses en el *Center*

*for Latin American and Caribbean Studies* de *New York University* donde también tuve acceso a una gran base de datos y amplios recursos bibliográficos en estudios caribeños que me permitió completar las aproximaciones teóricas e históricas de esta investigación.

No obstante, a pesar de la colaboración que recibí en términos económicos y en acceso a recursos por las diversas instituciones y personas implicadas, como toda investigación social, el desarrollo de esta tesis también ha estado limitado por diversos acontecimientos que han trastocado el alcance de la misma y han reconfigurado las preguntas de las cuales se ha partido. En este sentido, la amplitud de la catástrofe social provocada por el terremoto que afectó a Haití en enero de 2010 supuso una primera limitación al acceso a fuentes primarias por la casi total destrucción de los archivos nacionales. Esta situación, además, trastocó el panorama político y social de Haití, lo que inevitablemente también afectó los discursos y prácticas de los diversos agentes sobre la presencia de fuerzas militares extranjeras en el país, la ayuda humanitaria y el rol de países como Estados Unidos, Francia y Canadá en la reconstrucción post-terremoto. Estas cuestiones se toman en cuenta al presentar las narrativas actuales sobre el pasado reciente que ofrecieron algunos de los principales comentaristas y críticos de las relaciones políticas entre Estados Unidos y Haití a inicios de la década de los noventa.

## **V. Descripción de capítulos**

Esta investigación está estructurada en dos partes, una teórica y otra dedicada al análisis de los discursos estadounidenses sobre Haití. La primera parte tiene tres capítulos dedicados a la reflexión sobre los conceptos de poder, racismo e identidad desde los enfoques críticos en las RRII. En el primer capítulo se presenta una discusión sobre cómo se ha estudiado el poder desde el posestructuralismo, especialmente a partir de la influencia de la obra de Michel Foucault y en relación a la relevancia que este ha tenido a lo largo de las últimas décadas para el estudio crítico de los discursos y prácticas coloniales y poscoloniales<sup>110</sup>. Para esto, presto mayor atención a sus aportaciones sobre

---

<sup>110</sup> Stoler, Ann Laura, *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Durham y Lahham, 1995; Stoler, Ann Laura, *Carnal knowledge and imperial power race and the intimate colonial rule*, University of California Press, Berkeley, 2002;

el estudio de las relaciones entre el saber y el poder, el discurso y la gubernamentalidad. Posteriormente presento las aportaciones poscoloniales y decoloniales, tomando en cuenta las reflexiones críticas sobre el discurso colonial y la propuesta del concepto de colonialidad del poder. En este sentido, este enfoque se presenta como propuesta analítica para comprender la conjunción del discurso, la identidad y la diferencia en las relaciones de poder coloniales y poscoloniales. A esto se suma una discusión de las diferentes interpretaciones del concepto de colonialidad del poder –como dispositivo de poder o como heterarquía de poder–, con el propósito de definirlo como el ejercicio de poder que construye y atraviesa las zonas del ser y no ser. Esto es, la apuesta teórica decolonial para entender la complejidad de la dialéctica entre el yo y el otro en contextos de colonialidad. En el segundo capítulo discuto dos genealogías del racismo. Por un lado, la propuesta de Foucault y su construcción genealógica del racismo en términos de biopoder y biopolítica. Por otro lado, desde la crítica decolonial, discuto la genealogía del racismo vinculada al epistemicidio y a la construcción de zonas del ser y zona del no ser a partir de la conquista y colonización de América. El tercer capítulo se dedica a la reflexión sobre los procesos de construcción identitaria a partir de los enfoques posestructuralistas que la perciben como un proceso interconectado y diverso. El proceso de construcción de identidad/diferencia es, además, cuestionado a partir de sus potencialidades para generar, al menos discursivamente, identidades homogéneas o predatorias y cómo esto fortalece la práctica de deseo y rechazo sobre la otredad que ha sido ampliamente estudiada desde el enfoque poscolonial. Por último, el tercer capítulo también recoge un análisis sobre las tendencias en los discursos y prácticas políticas en las RRII hacia la conversión y contención de la otredad partiendo generalmente de la tesis de John M. Hobson en *The Eurocentric Conception of World Politics* (2012). El propósito de esta última sección del tercer capítulo es plasmar la posibilidad de analizar las consecuencias de los ejercicios de poder, la construcción identitaria en relación a la diferencia y a la cultura del miedo, y la transversalidad y heterarquía de la colonialidad como realidad política, a través del discurso y práctica de conversión y/o contención de la otredad.

---

Zanotti, Laura, “Imagining Democracy, Building Unsustainable Institutions: The UN Peacekeeping Operation in Haiti”, en *Security Dialogue*, vol. 39, n°. 5, 2008, ps. 539-561 y Zanotti, Laura, “Cacophonies of Aid, Failed State Building and NGOs in Haiti: setting the stage for disaster, envisioning the future”, en *Third World Quarterly*, vol. 31, n°. 5, 2010, ps. 755-771.



La segunda parte de la tesis es la dedicada al estudio de caso que en términos generales puede entenderse como el análisis de las prácticas discursivas de Estados Unidos sobre Haití a partir de las herramientas antes presentadas y, por tanto, centrándose en el estudio de las prácticas de colonialidad y los imaginarios y discursos racializados desde las lógicas de la cultura política liberal. Con este propósito, en el capítulo cuarto presento el periodo de la Revolución haitiana como trasfondo histórico fundamental para comprender la racialización de las subjetividades haitianas en el escenario global y los discursos estadounidenses sobre Haití en el periodo posterior. En el capítulo quinto se presentan distintos momentos claves en las relaciones políticas de ambos países y en la construcción de imaginarios y prácticas identitarias a partir de discursos que reflejaban “el problema racial” construido en torno al “problema del negro” y el “problema haitiano” a lo largo del siglo XIX. En este capítulo se discute cómo a lo largo de dicho siglo se fue formando una cultura política liberal a los dos lados del Atlántico y cómo los imaginarios de dicha cultura permitieron conformar una identidad estadounidense en términos de excepcionalismo. A su vez, este proceso de construcción identitaria se dio sobre la construcción del otro interno y extranjero corporizado en las figuras del negro estadounidense y del haitiano. Este capítulo concluye con el análisis de ciertos discursos que parten desde el régimen de poder/saber del racismo científico, asentado en las ideas, ansiedades y prácticas del “control de los trópicos”. El capítulo sexto se dedica a estudiar el periodo de la ocupación militar de 1915 a 1934 y los discursos estadounidenses sobre Haití, así como también, se toman en cuenta las prácticas de la resistencia haitiana a partir de la construcción identitaria del *noirisme*. El capítulo séptimo se centra en analizar las relaciones políticas entre Estados Unidos y Haití partiendo del trasfondo histórico de la década de los años ochenta hasta el periodo de la crisis política de 1991-1994 y que fue contenida con la operación militar “Defender la democracia”. En este capítulo se presenta brevemente el periodo de transición a la democracia que comenzó en 1986 con la caída del régimen dictatorial de Jean Claude Duvalier y que, luego de diversos sucesos, llevó a las elecciones democráticas de diciembre de 1990. A partir de esto, el capítulo se centra en el golpe de estado a Jean Bertrand Aristide en septiembre de 1991 y en el periodo que inicia tras este, y que dura hasta septiembre de 1994 cuando Aristide es devuelto al gobierno. Esto se hace tomando en cuenta, principalmente, las narrativas que desde Haití se

construyeron con el interés de visibilizar las resistencias que surgieron a lo largo de dicho periodo al discurso de la paz liberal. Algunas de las cuestiones analizadas en este capítulo son la puesta en marcha del embargo económico sobre Haití con el propósito de contener a la Junta Miliar Haitiana, sus efectos devastadores sobre la población civil y la generación de la crisis humanitaria de los balseros haitianos encerrados en Guantánamo. Esta investigación cierra con unas conclusiones que permiten plantear que la ‘raza’, en tanto dispositivo de poder que racializa las identidades, fue articulada de diversas formas en las prácticas discursivas de Estados Unidos sobre Haití en distintos momentos de sus relaciones políticas, económicas, culturales e identitarias. La persistencia de la ‘raza’ en estos discursos se basa en la re-significación de categorías racializadas (sobre los estados y las identidades) que permitieron a Estados Unidos mantener, desde la cultura política liberal, distintas formas de exclusión y tutelaje amparadas en el racismo.

# PARTE I

# 1. El poder y el discurso: enfoques críticos

## 1.1. Introducción

Siguiendo las palabras de Francesco Benigno en *Las palabras del tiempo. Un ideario para pensar históricamente* (2013), al reflexionar sobre el poder no nos encontramos ante una cosa, “sino ante una palabra evanescente que indica un grupo de inasibles relaciones entre individuos”<sup>1</sup>. El poder, como planteó W.B. Gallie, es “una noción esencialmente contestada que inevitablemente implica disputas interminables sobre sus usos correctos por parte de los usuarios”<sup>2</sup>. No obstante, a pesar de lo inadecuado de una definición sobre el poder, es posible analizar cómo se ejerce, en qué consisten las especificidades de las relaciones de poder y cómo deben ser narradas estas relaciones. Como lo desarrolla a lo largo de su obra Michel Foucault, el poder “se ejerce más que se posee”<sup>3</sup>, no es posible, por tanto, decir qué es el poder. Así, más que una definición sobre el poder, Foucault nos provee de herramientas analíticas y metodológicas para entenderlo tanto en las prácticas enunciativas del razonamiento y las ideas, como también, en los objetos y visibilidades<sup>4</sup>.

En este capítulo me dedico a esbozar un mapa sobre cómo el poder ha sido discutido en la teoría contemporánea. Y más concretamente, cómo la práctica del poder en lo discursivo, lo enunciable y lo visible nos permite ver una determinada colonialidad del poder que ha afectado a las prácticas discursivas de Estados Unidos sobre Haití. Discutiré en primer lugar, y de modo menos exhaustivo, el desarrollo del concepto de poder, no tanto con respecto a definiciones del mismo, sino a cómo se entendió en términos de quién lo posee y cómo lo ejerce. Se parte desde los enfoques más clásicos dentro de la ciencia política y la sociología estadounidense sobre cómo teorizar el poder y, al mismo tiempo, estudiarlo empíricamente<sup>5</sup>. Le sigue, en segundo lugar, la controversia generada con la ruptura que propone Foucault en términos de lo que se podría entender como una “desposesión” del poder. Aquí se introducen tres

---

<sup>1</sup> Benigno, Francesco, *Las palabras del tiempo. Un ideario para pensar históricamente*, Cátedra, Madrid, 2013, p. 175. Traducido por Jesús Villanueva.

<sup>2</sup> Gallie, Walter Bryce, “Essentially contested concepts”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, n.º. 56, 1955-1956, ps. 169.

<sup>3</sup> Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 2009, p. 34. Traducido por Aurelio Garzón del Camino.

<sup>4</sup> Deleuze, Gilles, *El poder: Curso sobre Foucault*, Tomo II, Cactus, Buenos Aires, 2014, ps. 17-31.

<sup>5</sup> En los siguientes párrafos presentaré los análisis y aportaciones sobre estos debates presentados en Lukes, Steven, *El poder. Un enfoque radical*, Siglo XXI, Madrid, 1985. Traducido por Jorge Deike.

cuestiones fundamentales para el estudio del ejercicio del poder en esta investigación: los conceptos de Foucault de nexo poder/saber, gubernamentalidad y discurso. Por último, en este capítulo se presenta un resumen de algunas aportaciones teóricas de los estudios poscoloniales y decoloniales (la crítica al discurso colonial y el término de la colonialidad del poder) con el propósito de presentar algunas de las definiciones conceptuales más utilizadas a lo largo de la investigación. Es necesario señalar, no obstante, que la puesta en común de estos enfoques no es ajena a las críticas hechas al eurocentrismo de las herramientas foucaultianas y a sus limitaciones para la comprensión de los espacios coloniales y las dinámicas de poder reproducidas en estas<sup>6</sup>. Sin embargo, con el propósito de establecer un diálogo crítico transmoderno, que

---

<sup>6</sup> Un ejemplo de este diálogo crítico entre los postulados de Foucault, las reflexiones decoloniales y las utilidades y límites de establecer puentes entre ambos, específicamente sobre el concepto de la colonialidad del poder que es discutido en este capítulo, se encuentra en el número 16 de *Tabula Rasa*. En términos generales, el número refleja un interesante debate conceptual que no pretende detener la crítica decolonial en estos términos, sino que por el contrario, y a mi entender, reforzarla a través del diálogo crítico con uno de los mayores referentes de la teoría crítica en y desde Europa como lo es Foucault. Mi interpretación de las posturas y argumentos recogidos en este número es que, por un lado, se encuentran los autores decoloniales que interpretan la obra de Foucault en términos de enfoque posmoderno. Por ejemplo el artículo de Julia Suárez-Krabbe (“Pasar por Quijano, salvar a Foucault. Protección de Identidades blancas y decolonización”, ps. 39-57) en el que esta sostiene que “la lógica foucaultiana, operando únicamente desde la zona del ser, concibe el mundo como algo compuesto por un sinfín de micropoderes. Los micropoderes sustentan un énfasis en lo discontinuo y no permiten hablar de la colonialidad del poder, ya que esto en sí es hacer en énfasis en las continuidades históricas mediante las cuales se articula y reorganiza la matriz de poder colonial. De esta forma, las perspectivas eurocéntricas foucaultianas terminan negando los problemas a los que se enfrenta una gran mayoría a nivel mundial. La opresión resulta ser una construcción discursiva, así como el racismo y la hegemonía” (p. 47). En relación a esta interpretación, discrepo con su sugerencia de entender el trabajo de Foucault únicamente desde un enfoque posmoderno de deslocalización y relativización del poder. Esta lectura, como han demostrado diversos trabajos desde los estudios poscoloniales, resulta sesgada y limitada. Si bien la autora está en lo correcto al decir que Foucault opera “desde la zona del ser y concibe el mundo como algo compuesto por un sinfín de micropoderes”, no obstante, los micropoderes discontinuos no niegan por defecto la continuidad de ciertas lógicas, sino que se configuran en conjunciones (y, y, y) esto los convierte en una red heterárquica que analíticamente, y a diferencia de lo que sostiene la autora, sí responde a la colonialidad del poder en términos de construcción conceptual. Por supuesto, Foucault no miraba la modernidad/colonialidad en términos analíticos ni descriptivos pues, como sostiene Castro-Gómez, su análisis es eurocentrado y la no descripción de la realidad colonial en la obra de Foucault, desde luego, convierte su análisis en uno eurocéntrico. Por otra parte, están los artículos más ‘conciliadores’ con el pensamiento de Foucault entre los cuales se encuentra el artículo de Monserrat Galcerán Huruet (“El análisis del poder: Foucault y la teoría decolonial”, ps. 59-77), quien siendo muy crítica al eurocentrismo en Foucault en términos de su fijación con el “archivo europeo”, la mención limitada al colonialismo y el racismo reflexionado en la clave europea del antisemitismo, reconoce igualmente la pertinencia del entendimiento del poder en Foucault en términos contingentes a partir del análisis de Castro-Gómez en el que la heterarquía de poder se articula/vincula sobre cuestiones raciales y coloniales. Por último, otro artículo que busca el diálogo entre enfoques críticos es el de Hugo Aníbal Busso (“‘Salirse de juego’. Perspectivas de articulación teórica entre la crítica decolonial transmoderna y las reflexiones de Foucault y Deleuze”, ps. 103-120). En otros apartados y notas de este capítulo mencionaré algunas de las críticas que desde los estudios subalternos y decoloniales se han hecho a la obra de Foucault. Merece la pena señalar la crítica que hace Robbie Shilliam a las interpretaciones foucaultianas de la obra de Kant y a su aún ubicación en la modernidad (o centro) desde la cual le es imposible comprender las lógicas de poder que se ejercen en los espacios coloniales. Ver Shilliam, Robbie, “Decolonizing the grounds of Ethical Inquiry: A Dialogue between Kant, Foucault and Glissant”, en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 39, n.º. 3, 2011, ps. 649-665.

permita construir puentes entre la crítica desde el “centro” de Foucault y la crítica desde la “exterioridad” de los autores decoloniales, en este capítulo se parte de la puesta en común de sus herramientas y enfoques.

## 1.2. Aportaciones desde la teoría de Michel Foucault

Los estudios clásicos otorgan al poder un carácter de objeto, es decir, se ha cosificado el concepto al entenderlo como algo que se posee, tendiendo a dirigir su análisis hacia quién lo posee y cómo lo posee<sup>7</sup>. Así, por ejemplo, la interpretación weberiana del poder puede resumirse, como sostiene Benigno, como aquello que se posee, que permite llevar a cabo acciones públicas, incluso ante la oposición de otros, y que también, requiere consentimiento por parte de quienes son dominados, si quiere ejercerse de manera legítima<sup>8</sup>. En un sentido parecido, C.W. Mills ofrece una lectura del poder como un objeto/posesión de unos pocos, la élite. El poder es para Mills limitado<sup>9</sup> y se manifiesta, en palabras de Benigno, como el “protagonista de un juego de suma cero, en el que el poder de un jugador se ve como resultado de la sustracción del poder de otro jugador”<sup>10</sup>. Esta identificación reduccionista del poder será más tarde debatida por el sociólogo estadounidense Talcott Parsons. Dicho autor enfatizará en las cualidades expansivas del poder a través del sistema social y, también, en las capacidades del individuo de generar consenso entre los intereses diversos de los jugadores. Se entiende

---

<sup>7</sup> Sin intención de ser exhaustiva en esta discusión, aquí algunos ejemplos: Weber, Max, *Sociología del poder*, Alianza Editorial, Madrid, 2012; Mills, C.W., *La élite del poder*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1957; Giddens, Anthony, “‘Power’ in the Recent Writings of Talcott Parsons”, en *Sociology*, II, 1968; Dahl, Robert, “On the concept of power”, en *Behavioral Science*, n.º. 2, 1957, ps. 202-225; y *Who governs? Democracy and Power in an American City*, Yale University Press, New Heaven, 1961; Arendt, Hannah, “Sobre la violencia”, *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1998; y *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005 entre otros.

<sup>8</sup> En el capítulo dedicado al “poder”, Francesco Benigno profundiza en la relevancia de las grandes teorías sobre este concepto discutiendo las aportaciones desde Weber, Marx y el neomarxismo, C.W. Mills, Giddens, Arendt, y finalmente Foucault, entre otros. Véase Benigno, Francesco, “Poder”, *Las palabras del tiempo...*, op. cit., ps. 175-198. Por su parte, sostiene Steven Lukes que para Weber el poder es “la probabilidad de que los individuos realizaran su voluntad pese a la resistencia de otros, mientras que el poder de controlar el programa político y excluir problemas potenciales no puede ser adecuadamente analizado a menos que sea concebido como una función de fuerzas colectivas y conciertos sociales”, en Lukes, Steven, *El poder...*, op. cit., p. 20.

<sup>9</sup> Sostiene Mills que: “los poderes de los hombres ordinarios están circunscritos por los mundos del día a día en los que viven, aún incluso en estas rondas de trabajo, familia y vecindario, a menudo se ven dirigidos por fuerzas que no pueden ni entender ni gobernar” [no obstante, algunos hombres] “están en la posición de tomar decisiones que tienen consecuencias mayores” [...] “estos dirigen las mayores jerarquías y organizaciones de la sociedad moderna”. En Mills, C.W., *The Power Elite*, Oxford University Press, Nueva York, 1956, ps. 3-4.

<sup>10</sup> Continúa Benigno: “El triángulo mágico del poder se sitúa, para C. Wright Mills, en la intersección de las tres élites dominantes: la militar, la económica y la política”. En Benigno, Francesco, “Poder...”, op. cit., p. 179.

así que el poder no es ejercido por un único grupo o individuo, sino en función de la capacidad de asegurar la actuación de las unidades en un sistema colectivo a través de obligaciones vinculantes y sanciones en caso de incumplimiento<sup>11</sup>.

En su obra, Benigno también recoge cómo dentro del debate sobre el poder en la politología y sociología estadounidense surgen versiones más pluralistas. Por una parte, se entiende el poder como “una oportunidad relativamente disponible, a la que virtualmente todos tienen acceso”<sup>12</sup>. Es decir, los pluralistas entienden que ejercer el poder es un acto individual, transparente y abierto, que no se limita al poder del estado y que está, además, condicionado a sus posibilidades de éxito<sup>13</sup>. Así, el enfoque pluralista se relaciona con el empirismo científico y su estudio del comportamiento efectivo de los individuos que ejercen el poder. Se trata, por tanto, de un análisis limitado del poder que se fija primordialmente en quién ejerce el poder (el individuo, la élite, la clase dirigente) y ante qué circunstancias –es decir, exclusivamente ante la toma de decisiones–.

Sin embargo, Benigno rescata la interpretación de los pluralistas ingleses, en especial la de Harold J. Laski, en la que el estado es una más de las diversas formas de “asociaciones y uniones en las que se movían los individuos”<sup>14</sup>, dando paso a aceptar la existencia de una multiplicidad de espacios de pertenencia y de ejercicios del poder. Según Benigno, la antropología británica va más lejos en la complejización de la multiplicidad del poder con su teoría de redes (network). Al entender por multiplicidad del poder, la no fijación estructural o institucional del ejercicio del poder, el estudio de las redes analiza “los contactos entre individuos, que describen su acción social y que pueden ser representados por líneas que conectan puntos, individuos o grupos”<sup>15</sup>. No obstante, al profundizarse en la teoría de redes en términos de flujos informativos o gestor (bróker) de redes, esta teoría entra en un juego de poder dominado por el ego de

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, ps. 179-180. Ver también Lukes, Steven, *Power: A Radical View*, 2<sup>da</sup> ed., Palgrave Macmillan, Nueva York, 2005, p. 306.

<sup>12</sup> Benigno, Francesco, “Poder...”, *op.cit.*, p. 181, sobre el politólogo estadounidense, Robert Dahl, “On the concept...”, *op. cit.* y *Who governs...*, *op. cit.*

<sup>13</sup> Benigno, Francesco, “Poder...”, *op.cit.*, p. 181. Por otra parte, el enfoque pluralista del poder sostiene que existen al menos dos posibles descripciones de las relaciones de poder. En primer lugar, como planteó Robert Dahl, “A tiene poder sobre B en la medida en que puede conseguir que B haga algo que, de otra manera, no haría”. Véase Dahl, Robert, “On the concept...”, *op. cit.*, ps. 201-215. En segundo lugar, la relación entre poder y éxito en tanto que el enfoque pluralista estudia “los resultados específicos con vistas a determinar quién prevalece efectivamente en la adopción de decisiones dentro de una comunidad”. Véase Polsby, Nelson, W., *Community power and political theory*, Yale University Press, New Heaven y Londres, 1963, p. 113. Y también: Lukes, Steven, *El poder...*, *op. cit.*

<sup>14</sup> Benigno, Francesco, “Poder...”, *op. cit.*, p. 182.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 183.

aquel que manipula o gestiona la red, produciendo así relaciones asimétricas de poder entre los participantes<sup>16</sup>.

Estas concepciones clásicas del poder se enfrentan, sin embargo, con una ruptura/no-ruptura en el pensamiento de Hannah Arendt. Ruptura en relación, primeramente, con la no posibilidad de cosificación del poder. En su condición de no objeto, “el poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de la violencia, sino que solo existe en su realidad”<sup>17</sup>. De esta forma, la amenaza de la pérdida de dicho poder genera una ansiedad debido a la incapacidad de tenerlo y el deseo de poseerlo. Es aquí donde se produce lo que entiendo como la no-ruptura de Arendt con las concepciones clásicas del poder. A pesar de que para ella el poder no es una cosa, sigue siendo fundamental su posesión. No obstante, la concepción de Arendt sobre el poder se vuelve innovadora cuando sostiene que “el poder es solo realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades”<sup>18</sup>. De esta forma, el poder y su ejercicio se pueden entender como un acto de creación de relaciones y de realidad, de técnicas que, para esta, se llevan a cabo en gran medida en lo que considera la esfera pública: “el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan”<sup>19</sup>. Así, Arendt introduce varios conceptos relevantes para comprender el ejercicio del poder. En mi opinión, al proponer que el espacio público se mantiene gracias al ejercicio del poder, abre la vía para también entender dicho espacio como un discurso/representación en sí mismo<sup>20</sup>. Esto es, entender el discurso público más allá de su enunciación y aceptando sus múltiples capacidades de representación/performatividad, así como no limitando la interpretación del espacio público al discurso, ni viceversa. De esta forma, el discurso realizado en un espacio

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 226.

<sup>18</sup> *Ibidem.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Para esta investigación se entiende como “espacio público” el espacio donde se enuncia los imaginarios, percepciones y opiniones sobre la gestión de la crisis haitiana. En este caso, las editoriales de los diarios estadounidenses *The New York Times* y *The Washington Post*, así como los artículos y cartas al editor publicados en estos. También, los discursos de agentes oficiales del gobierno de Estados Unidos en distintos espacios políticos como el Congreso de Estados Unidos, la Asamblea General de Naciones Unidas y la Asamblea General de la Organización de Estados Americanos, entre otros.



público es un ejercicio de poder que afecta la discusión pues se impone “una especie de anonimato uniforme a todos los individuos que hablan en el campo discursivo”<sup>21</sup>.

En este punto de encuentro con el análisis foucaultiano del poder, Arendt sostiene que: “el poder, como la acción, es ilimitado; carece de limitación física en la naturaleza humana, en la existencia corporal del hombre, como la fuerza”<sup>22</sup>. Resulta fundamental su diferenciación entre poder y fuerza, siendo el primero ilimitado y ejercido más allá de lo físico, mientras que el segundo, como las tecnologías que ejercen poder, será limitada pues “puede superarse por el potencial de poder de los demás”<sup>23</sup>. Reside aquí uno de sus postulados más interesantes: “[l]a extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos. Y esta última nunca es posible sin instrumentos”<sup>24</sup>. Y también:

“Bajo las condiciones de la vida humana, la única alternativa al poder no es la fortaleza –que es impotente ante el poder– sino la fuerza, que un solo hombre puede ejercer contra sus semejantes y de la que uno o unos pocos cabe que posean el monopolio al hacerse con los medios de la violencia. Pero si bien la violencia es capaz de destruir el poder, nunca puede convertirse en su sustituto”<sup>25</sup>.

En resumen, es posible decir que las preocupaciones ‘clásicas’ sobre el poder limitaron su estudio a describirlo –más en lo que es y menos en lo que hace–, y a atribuirlo –quién lo obtiene y cómo lo obtiene–. En este sentido, la discusión sobre el poder dio lugar tanto a perspectivas dicotómicas sobre el que tiene el poder y el que no lo tiene, como perspectivas analógicas entre el individuo y la sociedad. No obstante, las aportaciones de Hannah Arendt con su apuesta por la diferenciación entre poder, fuerza, fortaleza, violencia y su des-cosificación del poder resultan muy pertinentes como punto de encuentro con otras concepciones del poder alternativas que, como se plantea a continuación, lo entienden como algo complejo, intersectado por múltiples tecnologías y presente en prácticas diversas, entre estas, la discursiva.

En efecto, entre las diversas rupturas que propone Foucault en relación a la teorización sobre el poder, se identifican aquí dos por su relevancia para esta investigación. En primer lugar, el autor francés rompe con la tradición de las grandes

---

<sup>21</sup> Foucault, Michel, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, ps. 83-84. Citado en Veyne, Paul, *Foucault. Pensamiento y vida*, Paidós, Barcelona, 2014, p. 83.

<sup>22</sup> Arendt, Hannah, *La condición...*, op. cit., p. 227.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>24</sup> Arendt, Hannah, “Sobre la violencia...”, op. cit., p. 144.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

narrativas sobre qué es y qué puede llegar a ser el hombre en función de su relación con el poder. En este sentido, no propone satisfacer lo que George Steiner llama “la nostalgia del absoluto”<sup>26</sup>. Al contrario, propone utilizar la genealogía como herramienta de análisis histórico que no busca establecer un orden sobre el origen y destino del poder, sino cuestionar sus prácticas y cómo responden a la racionalidad de eventos concretos que este sitúa en el encuentro entre lo que denominó un régimen de verdad y una racionalidad concreta de gubernamentalidad<sup>27</sup>. En esta ruptura con las grandes narrativas, Foucault no cae en la apuesta por el individualismo metodológico, ni el cientifismo positivista, sino que, más bien, propone un cuestionamiento de la ontología de las teorías dominantes a través del empirismo y la descripción<sup>28</sup>. Igualmente, comparte con Pierre Bourdieu y algunas tendencias neo-gramscianas la necesidad de identificación y especificación de ciertos conceptos (dominación y el poder simbólico, por ejemplo) en los contextos en los que surgen<sup>29</sup>. Bourdieu, al igual que Foucault, evita construir una teoría general del poder, defendiendo la necesidad de situar en tiempo y

---

<sup>26</sup> El crítico literario francés George Steiner, en su ensayo *Nostalgia del absoluto*, critica la constante necesidad de las grandes narrativas teóricas (desde Nietzsche, Marx, Freud, el estructuralismo de Lévi-Strauss hasta las afinidades occidentales a las religiones orientales) de explicar un origen y destino del ser. A pesar de la interesante crítica que Steiner propone, este culmina su ensayo haciendo una apuesta por la aplicación de la ciencia empírica en su vertiente más positivista al pensamiento filosófico, por lo que, se aleja de la reflexión rupturista y crítica que proponen Foucault y Bourdieu, por ejemplo. Ver Steiner, George, *Nostalgia del absoluto*, Siruela, Madrid, 2007.

<sup>27</sup> En términos generales, Foucault plantea que la gubernamentalidad puede entenderse como el resultado del proceso de gubernamentalización entre los siglos XV y XVI que llevó del estado de justicia de la edad media al estado administrativo y que, además, es un modelo de gobierno específico que en su proceso ha constituido, entre otras cosas, instituciones, procedimientos y tecnologías, vinculados todos a la producción de saberes. Foucault, Michel, “Clase del 1ro de febrero de 1978”, en *Seguridad, territorio y población: Curso en el Collège de France, 1977-1979*, Akal, Madrid, 2008, ps. 115-116.

<sup>28</sup> Más aún, como sostiene Julián Sauquillo, “[m]ediante continuos desplazamientos metodológicos y modificaciones de perspectiva que se han visto reflejados en sus análisis locales, Michel Foucault ha desvelado las raíces de nuestra identidad [la moderna] y la procedencia de nuestra voluntad moral, política y de saber, sin reducirla a un ‘origen’ o ‘verdad originaria’ oculta y a la cual respondiese nuestra naturaleza, nuestro inconsciente, o nuestro cuerpo”. En Sauquillo, Julián, “El discurso crítico de la modernidad: M. Foucault”, en Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política VI: La reestructuración contemporánea del pensamiento político*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 260.

<sup>29</sup> Bourdieu, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Éditions du Seuil, París, 2001. Bourdieu define el poder simbólico como: “el poder de construcción de la realidad que tiende a establecer un orden gnoseológico: los sentidos inmediatos del mundo (y en particular del mundo social) suponiendo aquello que Durkheim llamó el conformismo lógico, es decir, ‘una concepción homogénea del tiempo, el espacio, del nombre, de la causa, que permite el acuerdo posible entre las inteligencias’[...] Los símbolos son los instrumentos por excelencia de la ‘integración social’: en tanto que instrumentos de conocimiento y de comunicación...”, ps. 204-205. Y continúa: “El poder simbólico como poder de constituir lo dado por la enunciación, de hacer ver y hacer creer, de confirmar o de transformar la visión del mundo y, así, la acción sobre el mundo [...] poder casi mágico que permite obtener la equivalencia de lo que es obtenido por la fuerza (física o económica) como gracias al efecto específico de la movilización, no se ejerce a menos que sea reconocido, es decir, no es posible verlo de manera arbitraria [...]. Es lo que hace el poder de las palabras y de las palabras de orden, poder mantener el orden o subvertirlo, es la creencia en la legitimidad de las palabras y de quien las pronuncia, creencia que no pertenece a las palabras de producir”, p. 210.

espacio la crítica a los ejercicios de dominación y “reflexionar en profundidad sobre sus condiciones de producción, sus límites y sus posibles efectos”<sup>30</sup>. Sin situar la reflexión en la dominación, según Bourdieu, se podría caer en nuevas formas de dominación “en nombre de la esperanza, la emancipación, la revolución”<sup>31</sup>, ya que se generan nuevos estándares sobre lo aceptable y lo no aceptable trazándose nuevas líneas de inclusión y exclusión.

La segunda ruptura que propone Foucault es con las teorías estructuralistas<sup>32</sup>, funcionalistas, pluralistas o de redes (network). Es decir, con aquellas que “formulan el poder como organizado jerárquicamente, concertado en términos de dominación y subordinación, y medido por la explotación”<sup>33</sup>. De esta forma, Foucault cambia el foco de análisis sobre qué es el poder y quién/quienes lo poseen, para fijarse en cómo y a través de cuáles mecanismos se ejerce.

Es por ello que, a lo largo de su obra y entre la amplitud de su pensamiento filosófico, este propone una serie de conceptos para entender los modos de operar del poder que se abordan a continuación. En primer lugar, el nexo poder/saber, es decir, el conocimiento o producción de la *verdad* como parte del ejercicio del poder. En segundo lugar, el concepto de gubernamentalidad que Foucault entiende como la paradoja del arte de gobernar que, a pesar de decirse frugal, se ha expandido extensiva e intensivamente desde el siglo XIX. Además de abordar estos conceptos, en este capítulo se plantea una discusión con otras propuestas conceptuales como las del campo y el *habitus* de Pierre Bourdieu y/o las del cuerpo sin órganos de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Por último, discuto las aportaciones críticas y foucaultianas al discurso.

### 1.2.1. Poder/Saber

Sostuvo Gilles Deleuze en *El Saber: Curso sobre Foucault* (1985), que la obra de Foucault no es sencilla porque “es un pensamiento que inventa coordenadas, que se

---

<sup>30</sup> Bigo, Didier, “Pierre Bourdieu and International Relations: Power of Practices, Practices of Power”, en *International Political Sociology*, n°. 5, 2011, p. 232.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> Foucault también ha sido considerado como estructuralista por su apuesta por el empirismo. En esta investigación me refiero al trabajo de Foucault como posestructuralista por su ruptura con el entendimiento jerárquico de las relaciones de poder y por su entendimiento de los acontecimientos en contextos concretos en los que el poder es ejercido de múltiples formas (microfísico, macrofísico y mesofísico) sin que ninguna esté subordinada a la otra de manera permanente.

<sup>33</sup> Brown, Wendy, *Politics out of History*, Princeton University Press, Princeton, 2001, p. 62.

desarrolla según ejes”<sup>34</sup>. Así, a lo largo de su obra, Foucault presenta diversas coordenadas y ejes que se conjugan y se aparejan para explicar y describir cómo surgen, entre otras cosas, los comportamientos y las mentalidades<sup>35</sup>. Este apartado se centra en el entendimiento foucaultiano del nexo poder/saber y en sus implicaciones en la construcción de lo que denomina como regímenes de verdad que operan a través de las prácticas discursivas. Siguiendo el orden didáctico de Deleuze, se presentan las aportaciones de Foucault sobre lo que entiende como el ver y el hablar, y como el enunciado y lo visible. Le sigue una breve introducción del concepto de *événementialisation* (acontecimiento)<sup>36</sup> y su relevancia para entender la configuración de un cuerpo de conocimiento que se hace evidente a través de las prácticas discursivas. Por último, a pesar de que a lo largo de la discusión sobre esos conceptos se irá reflejando cómo Foucault entiende el poder, dedicaré unas breves reflexiones a su visión del poder como aquello que se ejerce sobre las relaciones entre los individuos en conjunción a la construcción de un saber sobre la otredad.

Nos dice Foucault que el “poder y el saber se implican directamente el uno con el otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya, al mismo tiempo, unas relaciones de poder”<sup>37</sup>. En este sentido, el conocimiento es “un sistema de pensamiento que se convierte en sistema de control socialmente legitimado, institucionalizado”<sup>38</sup> y, a su vez, dicho sistema de control reproduce y constituye aquellos saberes que le legitiman. El saber se constituye, por tanto, en la ontología y en la epistemología dado que necesita de tecnologías de poder para construirse, reproducirse y modificarse. No hay una forma lineal de construir un saber, sino que se trata de estructurar un discurso basado en un *conocimiento* del objeto/sujeto, que lo nombra y lo describe, y que, dados los

---

<sup>34</sup> Deleuze, Gilles, *El saber: Curso sobre Foucault*, Tomo I, Cactus, Buenos Aires, 2013, p. 14. Lecciones presentadas en 1985 en la Universidad de Vincennes.

<sup>35</sup> En su *Curso sobre Foucault*, Deleuze se basa en un método de aparejamiento de ciertas categorías conceptuales estudiadas y/o desarrolladas por Foucault con el propósito de facilitar su explicación. En la “Clase del 22 de octubre de 1985” propone al menos cuatro aparejamientos en la obra de Foucault relacionadas a la cuestión de ver y hablar. Según mi interpretación del análisis de Deleuze, estos son: comportamientos y mentalidades; ver y hablar; palabras y cosas; enunciados y visibilidades. En “Ver y hablar. Arqueología, archivo y saber”, *El Saber...*, *op. cit.*, ps. 9-34.

<sup>36</sup> En la traducción llevada a cabo por Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo del ensayo “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)”, el concepto *événementialisation* es traducido como “eventualización”. No obstante, debido a su mismo significado y pertinencia para la traducción al castellano de la idea de Foucault, en lo sucesivo utilizaré la palabra acontecimiento en lugar de eventualización.

<sup>37</sup> Foucault, Michel, *Vigilar y castigar...*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>38</sup> Benigno, Francesco, “Poder...”, *op. cit.*, p. 186.

parámetros de comprensión sobre dicho objeto/sujeto, construye un saber/verdad.

Citando a Foucault en extensión:

“No puede ser posible un ejercicio de poder sin una cierta economía de los discursos de la verdad que operan a través y sobre la base de esta asociación. Estamos sujetos a la producción de la verdad a través del poder y no podemos ejercer el poder excepto a través de la producción de la verdad [...] Dicho de otra forma, debemos producir verdad en el sentido en el cual es la verdad la que produce las leyes, la que produce el verdadero discurso, el cual al menos parcialmente, decide, transmite y se extiende a sí mismo, hacia los efectos del poder”<sup>39</sup>.

Por verdad no se refiere Foucault al “conjunto de las cosas verdaderas que hay por descubrir o por conseguir que se acepten, sino al conjunto de reglas según las cuales se discierne lo verdadero de lo falso y se atribuye a lo verdadero efectos específicos de poder”<sup>40</sup>. En su ensayo, “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)”, definió el saber como “los procedimientos y a todos los efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un dominio definido”<sup>41</sup>. Así, el saber no es más que un enunciado que se vuelve verdad en un momento dado en relación a un discurso y a una práctica de poder concreta. Este postulado puede verse de manera más explícita si se presta atención, primeramente, a dos de las primeras obras de Foucault. Tanto en *Historia de la locura* (1961) como en *Vigilar y Castigar* (1975), se propone un estudio de cómo y dónde se formó un modo de saber las cosas. En ambos casos el poder pasa por lo visible, lo enunciable y lo no enunciable. Lo visible, la arquitectura de poder representada tanto en el Hospital General como en la prisión. Arquitecturas de poder pensadas para hacer visibles los objetos sobre los que el saber produce un enunciado, en este caso, sobre la locura y la criminalidad<sup>42</sup>. En *Historia de la locura*, por ejemplo, el autor fija su atención en cómo se ha conformado un modo de encierro de la locura, en relación a un saber (régimen de verdad) que proviene de la medicina. Ese saber se concentra en la descripción de un síntoma gracias a la solidez del enunciado médico sobre el síntoma, que se convierte en la verdad sobre algo. Aquí, el poder (de encerrar)

---

<sup>39</sup> Foucault, Michel, “Two Lectures”, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Pantheon, Nueva York, 1980, ps. 93-94. Editado por Collin Gordon.

<sup>40</sup> Foucault, Michel, *Dit et Écrits, 1954-1988*, vol. III, Gallimard, París, 1994, p. 159. Editado por Defert y Ewald; citado en Veyne, Paul, *Foucault...*, op. cit., p. 83.

<sup>41</sup> Foucault, Michel, “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)”, en su *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2013, ps. 26-27. Traducido por Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo.

<sup>42</sup> Sostiene Deleuze que “la arquitectura es la instauración de un campo de visibilidad. [...] Aquello que dispone la arquitectura es la visibilidad que se pretende efectuar, una manera de ver, de ver la locura de tal o cual manera”. En Deleuze, Gilles, *El saber: Curso...*, op. cit., p. 20.

surge por el saber (del síntoma) que se manifiesta a través del discurso (el lenguaje médico que describe dicho síntoma) todos en conjunción<sup>43</sup> y operando de maneras múltiples. En la “Clase del 17 de enero de 1979”, Foucault explica igualmente el surgimiento de otro régimen de verdad en tanto su encuentro con un modo concreto de gubernamentalidad, en esta ocasión, en relación a la economía política entendida como el régimen de verdad sobre la razón de ser del estado. Foucault insiste en que ese lugar de verdad no está en la cabeza de los economistas. No se trata de que los hombres de estado se formaron en la economía política, sino que existe una conjunción de contingencias que lleva a que el régimen de gobierno comience a actuar en conexión con el régimen de verdad<sup>44</sup>. Al establecerse el régimen de verdad, entonces surgen las diferenciaciones entre lo que es correcto y lo que es incorrecto, pero solo dentro de los propios márgenes de dicho régimen. Citando nuevamente a Foucault:

“Cuando yo hablaba de ese acoplamiento producido en el siglo XVIII entre cierto régimen de verdad y una nueva razón gubernamental, y esto con conexión con la economía política [...] quise decir que el mercado, objeto aún más privilegiado en los siglos XVI y XVII bajo el régimen de una razón de Estado y de un mercantilismo que hacía precisamente del comercio uno de los principales instrumentos del poder del Estado, se constituía ahora en un lugar de verdad”<sup>45</sup>.

Para su estudio, Foucault realiza una propuesta metodológica:

“Se trataría de la genealogía de regímenes veridiccionales, vale decir del análisis de la constitución de cierto derecho de la verdad a partir de una situación de derecho, donde la relación derecho y verdad encontraría su manifestación privilegiada en el discurso, el discurso en que se formula el derecho y lo que puede ser verdadero o falso; el régimen de verdad, en efecto, no es una ley determinada de la verdad, [sino] el conjunto de las reglas que

---

<sup>43</sup> La utilización de conjunción como modo de descripción de la vinculación entre las relaciones del saber, el poder, y la gubernamentalidad, por ejemplo, responde al entendimiento del poder en términos rizomáticos como propusieran Gilles Deleuze y Félix Guattari. Los autores definen el rizoma de la siguiente manera: “Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, intermezzo. El árbol es fijación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción ‘y... y... y...’.” En *Rizoma. Introducción*, Pre-Textos, Valencia, 2010, ps. 56-57. Si se atiende, además, a algunas de las definiciones de conjunción dadas por la Real Academia Española, esta nos dice que una conjunción es: 1. Junta (Unión); 2. Astr. Aspecto de dos astros que ocupan una misma casa celeste; 3. Astr. Situación relativa de dos o más astros cuando se encuentran alineados con el punto de observación.

<sup>44</sup> Foucault, Michel, “Clase del 17 de enero de 1979”, en *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France 1978-1979*, Akal, Madrid, 2012, ps. 38-39.

<sup>45</sup> *Ibidem*, ps. 44-45.

permiten, con respecto a un discurso dado, establecer cuáles son los enunciados que podrán caracterizarse en él como verdaderos o falsos”<sup>46</sup>.

Deleuze concluye su primera lección en el *Curso* con varias premisas interesantes sobre cómo Foucault fue tejiendo los hilos entre el saber y el poder. Algunas de estas premisas son: (1) “Los dos, ver y hablar, es decir los visibles y los enunciables, constituyen lo que Foucault llama un ‘saber’. ‘Saber’ es siempre efectuar la no-relación entre lo visible y lo enunciable”<sup>47</sup>. Por tanto, los actos de ver y hablar no representan un binomio que puede definirse en los mismos términos y tampoco entablan una relación isomorfa de estructuración similar. Su relación es una no-relación de ejercicios de enunciación y ejercicios de visibilidad. (2) “Sucedee que para Foucault no hay nada bajo el saber. Todo es un saber. Todo es saber. No hay experiencia antes del saber”<sup>48</sup>. Esto quiere decir que no hay un estadio previo al saber en tanto experiencia, pues la experiencia vivida, lo vivido, ya constituye un saber. No obstante, como interpreta Deleuze, para Foucault, “no todo saber es una ciencia”<sup>49</sup>. (3) Una formación histórica está compuesta por “los umbrales de saber, muy diversos entre sí, que se constituyeron en una época”<sup>50</sup>. Esos umbrales, esa combinación entre lo visible y lo enunciable, conforman una arqueología del saber. (4) ¿En qué sentido ocurre esa combinación? Sostiene Deleuze que “el proceso [de lo visible] más el proceder [de lo enunciable] es un procedimiento [saber]”<sup>51</sup>. El proceso de lo visible tiene un carácter de acción indefinida, que conlleva un modo de ver. El proceder de lo enunciable conlleva un modo de actuación en tanto que un modo de hablar. El procedimiento es el método de ejecutar ese saber construido por el proceso y el proceder.

La propuesta metodológica de Foucault para investigar la arqueología de un saber (su proceso, su proceder, su procedimiento) es muy diversa. No obstante, aquí apunto dos cuestiones que me parecen fundamentales. En primer lugar, como dicho autor señala en su “Clase del 17 de enero de 1979”, la investigación debe tratar de

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>47</sup> Deleuze, Gilles, *El saber: Curso...*, op. cit., p. 33. Y además: “‘ver’ no es el ejercicio empírico del ojo, sino constituir visibilidades, ver o hacer ver [...] ‘enunciar’ no es el ejercicio empírico del lenguaje, sino constituir enunciados [...] Los enunciados no son ideas entre las otras, tampoco simples comunicaciones entre ideas, son las condiciones para el despliegue de toda la red de ideas que se efectúa en una época”, página 26. La teoría de los enunciados fue discutida en mayor profundidad en Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México D.F., 1999. Esta obra será retomada en el apartado dedicado al discurso.

<sup>48</sup> Deleuze, Gilles, *El saber: Curso...*, op. cit., p. 33.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 34.

“hacer una historia de la verdad acoplada con la historia del derecho”<sup>52</sup>. Esta práctica no atendería a establecer las verdades o falsedades de un discurso, sino a comprender el régimen de verdad que, en un momento, “les permitió decir y afirmar como verdaderas una serie de cosas a cuyo respecto acertamos hoy a saber que quizá no lo fueran tanto”<sup>53</sup>. En segundo lugar, como señala en “¿Qué es la crítica?”, resulta interesante ese contexto en el que ocurre la conjunción entre el régimen de verdad y el modo de gubernamentalidad, lo que entiende como acontecimiento. Con esto Foucault se refiere a la búsqueda de las conexiones entre lo visible –como los mecanismos de coerción–, lo enunciable y no enunciable –como los elementos de conocimiento–, para ver, por tanto,

“qué juegos de reenvío y de apoyo se desarrollan entre unos y otros, qué hace que tal elemento de conocimiento pueda tomar unos efectos de poder referidos, en un sistema tal, a un elemento verdadero o probable, incierto o falso, y lo que hace que tal procedimiento de coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz, etc.”<sup>54</sup>.

En este sentido, lo relevante para Foucault será dejar de lado lo que es el poder para analizar más bien cómo es ejercido. Se ejerce, en primer lugar, sobre las cosas, modificándolas, consumiéndolas, o destruyéndolas, en ocasiones mediante instrumentos externos<sup>55</sup>. En segundo lugar, se ejerce sobre las relaciones entre los individuos<sup>56</sup>. Se trata de “relaciones de poder, en fin, que pueden aprehenderse en la diversidad de su encadenamiento con estas capacidades y estas relaciones”<sup>57</sup>. En tercer lugar, el poder “no hace otra cosa que recubrir toda una serie de mecanismos particulares, definibles y definidos, que parecen susceptibles de inducir comportamientos o discursos”<sup>58</sup>. Y por último, el poder “se articula directamente sobre el tiempo; asegura su control y garantiza su uso”<sup>59</sup>.

Por tanto, en sintonía con otros autores de la teoría crítica contemporánea, Foucault mantendrá su atención en el discurso del poder en tanto su no centralización y su no territorialidad. De hecho, tanto en el trabajo de Foucault como en el de Deleuze y Guattari<sup>60</sup>, el análisis sobre el poder se centra, como sostiene Wendy Brown, “en sus

---

<sup>52</sup> Foucault, Michel, “Clase del 17 de enero...”, *op. cit.*, p. 46.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>54</sup> Foucault, Michel, “¿Qué es la crítica?...”, *op. cit.*, p. 26.

<sup>55</sup> Foucault, Michel, “El sujeto y el poder”, en *Revista mexicana de sociología*, vol. 50, n.º 3, 1988, ps. 11-12.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>58</sup> Foucault, Michel, “¿Qué es la crítica?...”, *op. cit.*, p. 27.

<sup>59</sup> Foucault, Michel, *Vigilar y castigar...*, *op. cit.*, p. 164.

<sup>60</sup> Ver Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Rizoma...*, *op. cit.*, ps. 56-57.



cualidades disciplinarias y de redes, sus movimientos rizomáticos, de riego o circulares, sus luces y cualidades vaporosas incluso cuando orchestra efectos de dominación sin precedentes”<sup>61</sup>. Al entender Foucault que el poder es “de presencia ubicua, de naturaleza microfísica y difusa, de movimiento circular, y produciendo sujetos en sus efectos”<sup>62</sup>, permite, por tanto, explicar el poder desde una complejidad entre posicionalidades, redes, dominación y disciplina, pero a su vez, desde las potencialidades de las resistencias. El poder y las relaciones de poder son condicionadas por, y condicionantes de, otros tipos de relación (entre estas, las relaciones productivas, familiares y de sexualidad). Las relaciones de poder, continúa Foucault, no obedecen a formas únicas de prohibición o castigo, sino que responden también a formas organizativas y estratégicas de dominación. Modos de ejercer el poder que, a través de “procedimientos dispersos, heteromorfos y locales del poder [...] son reajustados, reforzados y transformados por esas estrategias globales, y todo ello con numerosos fenómenos de inercia, desfases y resistencias”<sup>63</sup>. Las relaciones de poder no pueden existir en un vacío de resistencias, y además, aunque “el poder no es en sí mismo renuncia a una libertad, [o] transferencia de derechos de poder [...] la relación de poder puede ser el efecto de un consentimiento permanente o anterior [sin embargo] no es por naturaleza la manifestación de un consenso”<sup>64</sup>. Esta interpretación puede entenderse como una crítica a la definición weberiana del poder en la misma línea que Enrique Dussel. Para este filósofo de la teología de la liberación, cuando Weber entiende que el “el poder es el ejercicio de la dominación legítima anteobediente” –en sus diferentes manifestaciones de legitimidad legal, tradicional y carismática–, este no considera “las

---

<sup>61</sup> Brown, Wendy, *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, Nueva York, 2010, ps. 81-82. En estas páginas la autora discute las paradojas de la práctica pre-moderna de securitización de las fronteras en el alzamiento de muros en la modernidad tardía y cómo el posestructuralismo, en este sentido, no ofrece una explicación pertinente para explicar las relaciones de poder que este objeto/arquitectura produce. No obstante, como se discutió anteriormente, tanto en *Historia de la locura* como en *Vigilar y Castigar*, Foucault propone una visualización del asilo y la cárcel como arquitecturas que dicen algo: cierta manera de ver las cosas, en torno al cual se manifiestan regímenes de verdad y por tanto hay unas prácticas de poder en lo visible, lo enunciable y lo no enunciable en relación a esa arquitectura. Por tanto, el muro estudiado por Brown es también una arquitectura que refleja una manera de ver las cosas: un espacio que debe ser securitizado y otro espacio de donde provienen las amenazas. Véase Deleuze, Gilles, *El saber: Curso...*, op. cit., ps. 18-19.

<sup>62</sup> Foucault, Michel, “El sujeto y el poder...”, op. cit., ps. 11-12.

<sup>63</sup> Foucault, Michel, “Poderes y Estrategias”, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid, 2008, ps. 97-98. Editado por Miguel Morey. Sobre resistencia en Foucault ver también: “Verdad y política”, en *Estrategias de Poder, Obras Esenciales*, vol. II, Paidós, Barcelona, 1999. Editado por Julia Varela y Fernando Álvarez Uría.

<sup>64</sup> Foucault, Michel, “El sujeto y el poder...”, op. cit., p. 14.

asimetrías de las relaciones de poder”<sup>65</sup>. Por tanto, para Dussel es necesario reflexionar sobre el poder en términos de “poder obedencial” como una práctica de construcción y ejercicio del poder colectiva y comunitaria que permite que sea ejercido de forma positiva, real, inclusiva y legítima<sup>66</sup>.

Por último, y retomando a Foucault, el poder es también la capacidad de reconocer al otro, lo que abre dos vías de reconocimiento/poder: el reconocimiento del otro y su espacio para su potencialidad, reacción y resistencia. Es decir, según Foucault, se abre un espacio para que “‘el otro’ (aquel sobre el cual este se ejerce) sea totalmente reconocido y que se le mantenga hasta el final como un sujeto de acción y que se abra, frente a la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones”<sup>67</sup>.

En esta explicación resultan interesantes varias cuestiones que considero relevantes para el modo en el que me acerco al estudio de las prácticas discursivas de Estados Unidos sobre Haití. En específico, al abordar la cuestión de los procesos de construcción identitaria y el papel que la otredad tiene en dichos procesos, estas herramientas foucaultianas me permiten analizar cómo se construyeron estos imaginarios sobre la otredad y cómo fueron llevadas a cabo ciertas prácticas de poder sobre el otro haitiano. Esto me lleva a plantear dos cuestiones. En primer lugar, que el análisis de los discursos estadounidenses hacia Haití –durante el periodo de la Revolución haitiana, entre finales del siglo XIX y la primera ocupación de Haití (1915-1934), y durante el periodo de transición a la democracia a finales de la década de los años ochenta y el periodo del golpe de estado (1991-1994)– responden, en cada momento concreto, a la conjunción entre un régimen de verdad y un modo de gubernamentalidad que se manifiesta en los discursos racializados que divergen entre el deseo de contención y conversión del otro haitiano. En segundo lugar, como propusiera Edward Said en *Orientalismo* (1978), me sirven para mostrar cómo esos regímenes de verdad, esos saberes o verdades sobre el sujeto colonizado, manifiestan unas características particulares al ser adoptados por la gubernamentalidad colonial y/o liberal, según el contexto. En este sentido, las herramientas analíticas foucaultianas permiten responder al siguiente interrogante: ¿Qué regímenes de verdad y bajo qué

---

<sup>65</sup> Dussel, Enrique, “Descolonización de la filosofía política: Ayer y Hoy”, en Cairo, Heriberto y Ramón Grosfoguel (et. al.), *Descolonizar la modernidad, Descolonizar Europa: Un diálogo Europa-América Latina*, Iepala, Madrid, 2010, ps. 27-40. Crítica a Weber y al poder como dominación legítima en las páginas 30-31.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ibid*.

lógicas de gubernamentalidad transcurrieron los discursos estadounidenses sobre Haití en cada contexto histórico analizado? ¿Cómo el régimen de verdad sobre el otro haitiano generó un discurso que justificó determinadas prácticas de contención físicas, legales y paralegales, como fueron, por ejemplo, los encerramientos de refugiados en Guantánamo?<sup>68</sup> ¿Cómo las prácticas discursivas sobre estos espacios conforman lógicas de estado de excepción? Estas preguntas serán discutidas en detalle en los capítulos dedicados al caso de estudio.

### 1.2.2. La gubernamentalidad ‘liberal’: campo, *habitus* y cuerpo sin órganos

Desde el curso impartido entre 1977 y 1978, llamado *Seguridad, territorio y población*, Foucault comenzó a desarrollar el concepto de gubernamentalidad para referirse, en términos generales, al conjunto de relaciones y fuerzas de poder –institucionalizadas e informales–, de control y administración del estado sobre la población. En la “Clase del 1 de febrero de 1978”, este propuso tres definiciones de gubernamentalidad. En primer lugar,

“el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad”<sup>69</sup>.

En segundo lugar, Foucault también entiende por gubernamentalidad,

“la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar ‘gobierno’ sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes”<sup>70</sup>.

Y por último, puede entenderse como el proceso o, mejor, el “resultado del proceso en virtud del cual el estado de justicia de la Edad Media, convertido en estado

---

<sup>68</sup> Agamben, Giorgio, *Estado de excepción. Homo sacer II*, Pre-Textos, Madrid, 2010. Sostiene Agamben: “el estado de excepción se presenta como la forma legal de lo que no puede tener forma legal [...] la creación deliberada de un estado de excepción permanente (aunque eventualmente no declarado en sentido técnico) ha pasado a ser una de las prácticas esenciales de los Estados contemporáneos, incluidos los denominados democráticos”, ps. 10-11.

<sup>69</sup> Foucault, Michel, “Clase del 1ro de febrero de 1978”, en *Seguridad, territorio..., op. cit.*, p. 115.

<sup>70</sup> *Ibidem*, ps. 115-116.

administrativo durante los siglos XV y XVI, se ‘gubernamentalizaron’ poco a poco”<sup>71</sup>. En definitiva, Foucault agrupa bajo la noción de gubernamentalidad, la pluralidad de ejercicios de poder sobre la población a partir de ejercicios de soberanía, tácticas disciplinarias y prácticas administrativas que buscan, finalmente, un determinado tipo de control integral de la población. La gubernamentalidad es, a su vez, una forma particular de articular las prácticas, saberes y discursos de poder sobre los cuerpos y sobre el estado. Así, la pretendida frugalidad del estado, en este caso liberal, enmascara un control más regulatorio y normativo sobre la población, lo cual resulta incluso más paradójico si se tiene en cuenta el aumento en la regulación sobre los cuerpos. En este sentido, la propuesta de Foucault sobre la gubernamentalidad abrió diversas y novedosas vías analíticas, entre las cuales, me parecen significativas las tres siguientes: en primer lugar, la concepción del estado frugal –o la razón de ser del estado (neo)liberal–, esto es, la paradoja del concepto (neo)liberal de un estado mínimo que ocurre al mismo tiempo que la práctica gubernamental sobre la población se extiende y se vuelve más intensiva<sup>72</sup>. En segundo lugar, la posibilidad de entender la gubernamentalidad en términos de campo y *habitus* concebidos por Pierre Bourdieu como instrumentos que están interrelacionados y sirven para entender lo colectivo y lo individualizado en una sociedad de individuos. El campo es una fijación y posicionalidad objetiva en torno a las relaciones de poder, mientras que el *habitus* conforma las prácticas condicionadas socialmente que agencian el campo. Sin *habitus* no hay campo y viceversa<sup>73</sup>. En tercer lugar, las reflexiones sobre las prácticas de esta

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>72</sup> En *El nacimiento de la biopolítica*, Foucault discute la paradoja del estado frugal, explicándola de la siguiente manera: “Creo que ese nuevo arte de gobernar se caracteriza en esencia por la introducción de mecanismos a la vez internos, numerosos, complejos, pero cuya función –en este aspecto, si se quiere, se marca la diferencia con respecto a la razón de Estado– no consiste tanto en asegurar un aumento de la fuerza, la riqueza y el poder del Estado, [el] crecimiento indefinido del Estado, como en limitar desde adentro el ejercicio del poder de gobernar. [...] Pues bien, creo que, en efecto, en ese momento se ingresa a una época que podríamos llamar la del gobierno frugal, lo cual no deja de exhibir, por supuesto, una serie de paradojas, porque durante este periodo del gobierno frugal inaugurado en el siglo XVIII y del que sin duda todavía no hemos salido, veremos desarrollarse toda una práctica gubernamental, a la vez extensiva e intensiva, con todos los efectos negativos, las resistencias, las revueltas, etcétera, que conocemos, precisamente contra esas intromisiones de un gobierno que, no obstante, se dice y se quiere frugal”. Discutido en la “Clase del 17 de enero de 1979”, p. 38.

<sup>73</sup> Para Bourdieu, el *habitus* surge a partir de “la dialéctica de la interioridad y exterioridad, es decir, la interiorización de la exteriorización y la exteriorización de la interiorización”, así, el *habitus* es “un principio de encadenamiento de golpes que están objetivamente organizados como estrategias sin ser, de ninguna manera, el producto de una verdadera intención estratégica”. Ver Bourdieu, Pierre, *Equise d'une théorie de la pratique*, Éditions du Seuil, Paris, 2000, ps. 256-257. Por su parte, Didier Bigo interpreta el campo y *habitus* en Bourdieu de la siguiente manera: “El término campo, por ejemplo, no puede ser usado de manera independiente del término *habitus* y viceversa. El hábitat es la condición límite del cuerpo del campo. Tanto el campo y el *habitus* son instrumentos para entender que lo colectivo y lo

gubernamentalidad sobre los cuerpos y la identidad en el estado que opera como un “estado sin entrañas”. Sobre este particular, Foucault sostiene que:

“el Estado no tiene entrañas, es bien sabido, no simplemente en cuanto carece de sentimientos, buenos o malos, sino que no las tiene en el sentido de que no tiene interior. El Estado no es nada más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples. Por eso esa angustia por el Estado, esa fobia al Estado, que me parece uno de los rasgos más característicos de las temáticas habituales en nuestra época, propongo analizarla o, mejor, retomarla y someterla a prueba, no intentando arrancar al Estado el secreto de su esencia, como Marx procuraba arrancar su secreto a la mercancía. No se trata de arrancarle su secreto, se trata de ponerse afuera y examinar el problema del Estado, investigar el problema del Estado a partir de las prácticas de gubernamentalidad”<sup>74</sup>.

Este marco analítico, por un lado, ha tenido gran influencia en la construcción de teorías sobre el ejercicio del poder en términos de la regularización de la sociedad así como también de los cuerpos, la sexualidad y las identidades, entre otros. Sin embargo, por otro lado, ha generado diversas interpretaciones sobre la composición y modos de actuación de dicha gubernamentalidad. Deleuze y Guattari, por ejemplo, entienden el funcionamiento de este modo de ejercicio de poder como un “cuerpo sin órganos”<sup>75</sup>. El cuerpo sin órganos se refiere al opuesto del cuerpo lleno. Mientras que este último es “el cuerpo de la tierra o del déspota, una superficie de registro, un movimiento objetivo aparente, un mundo perverso embrujado y fetichista, [que] pertenece a todos los tipos de

---

individualizado son la misma cara de una banda de Möbius vista desde dos distintos ángulos ya que la sociedad es una ‘sociedad de individuos’ como dijera Norbert Elias antes que Bourdieu para describir figuraciones históricas específicas”. En Bigo, Didier, “Pierre Bourdieu and International Relations: Power of Practices, Practices of Power”, en *International Political Sociology*, n.º. 5, 2011, p. 238. El campo, sin embargo, no cuenta con una definición precisa pues, como plantea a lo largo de su obra Bourdieu, el campo es el espacio donde se configuran las relaciones de poder, por lo que más que una definición, este concepto requiere diversas descripciones. Sin interés de ser exhaustiva en cuanto a todos los modos en lo que se puede analizar el campo, menciono aquí los recogidos por Enrique Martín Criado, estos son: “a) espacios estructurados y jerarquizados de posiciones; b) donde se producen continuas luchas que redefinen la estructura del campo; c) donde funcionan capitales específicos, y d) un tipo de creencia (ilusión) específica”. El autor también menciona la autonomía como un campo. Ver Martín Criado, Enrique, “El concepto de campo como herramienta metodológica”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, n.º. 123, 2008, p. 17. Las obras más relevantes en torno a este tema: Bourdieu, Pierre, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Anagrama, Barcelona, 1995; y *Cuestiones de sociología*, Istmo, Madrid, 2000.

<sup>74</sup> Foucault, Michel, “Clase del 31 de enero de 1979”, en *El Nacimiento de la Biopolítica...*, op. cit., ps. 83-84.

<sup>75</sup> Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *El Antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1995. Para un análisis más detallado de los acercamientos y divergencias entre el pensamiento de Foucault y el pensamiento de Deleuze y Guattari ver Browne Sartori, Rodrigo, “Revisiones para la inmaterialidad del trabajo: comunicación-crítica para una genealogía de la ausencia del Estado”, en *Redes*, n.º. 4, 2007, ps. 225-254.

sociedad como constante de la reproducción social”<sup>76</sup>, el cuerpo sin órganos “es un límite [...] no hay quien lo consiga ni se puede acceder totalmente a él”<sup>77</sup>. Más aún, en dicho cuerpo “dormimos, velamos, combatimos, vencemos y somos vencidos, buscamos nuestro sitio, conocemos nuestras dichas más inauditas y nuestras más fabulosas caídas, penetramos y somos penetrados, amamos”<sup>78</sup>. Para el filósofo francés Jean-Luc Nancy, el cuerpo no se tiene, sino que se es<sup>79</sup>. En este sentido, el cuerpo sin órganos representa el devenir del cuerpo, el “conjunto de prácticas para lograr desprenderse del cuerpo”<sup>80</sup>. Los cuerpos, además, generan y superan límites y fronteras, indican lo que está más allá del ser mismo. En este sentido, son interesantes también las aportaciones de los estudios feministas. Así, por ejemplo, Judith Butler sostiene que “ese movimiento que supera sus propios límites, un movimiento fronterizo en sí mismo, parece ser imprescindible para establecer lo que los cuerpos ‘son’”<sup>81</sup>. Por último, los cuerpos han sido utilizados como metáfora del estado y de la nación ante diversas estrategias discursivas y prácticas identitarias. Como señalan los estudios feministas, el estado-nación ha sido, por un lado, feminizado –como la identidad–, en tanto su fragilidad y permeabilidad ante la amenaza que representan los otros y, por otro, masculinizado y construido como una identidad firme, pero generosa, racional y noble, dado que es en la identidad masculina del estado donde las emociones pueden ser sentidas pero controladas. En este sentido, Sara Ahmed sostiene que:

“Para la nación y para el sujeto nacional el riesgo de ser ‘condescendiente’ no es solo el riesgo de ser más femenino, sino también de volverse ‘menos blanco’ al permitir que aquellos que han sido reconocidos racialmente como un otro penetren la superficie del cuerpo. Dentro de esta narrativa, volverse menos blanco implicaría regresar hacia atrás en el tiempo, en tanto que uno terminaría

<sup>76</sup> Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *El Antiedipo...*, op. cit., p. 20.

<sup>77</sup> Silva Echeto, Víctor Manuel, “Tecnologías de la comunicación, crisis del sujeto y fragmentación del cuerpo”, en Arriaga Florez, Mercedes (dir.), *Sin carnes: Representaciones y simulacros del cuerpo femenino. Tecnología, Comunicación y Poder*, 2<sup>da</sup> ed., Arcibel Editores, Sevilla, 2006, p. 125.

<sup>78</sup> Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Mil Mesetas...*, op. cit., p. 156.

<sup>79</sup> Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, Arena Libros, Madrid, 2003. La máxima de Nancy es “no tenemos un cuerpo, sino que somos un cuerpo”. En este sentido, el sujeto no existe al margen de un cuerpo al que posee, sino que es el cuerpo en sí mismo, y esto, ese cuerpo, adquiere nuevas subjetividades en tanto la tecnología trabaja para trasplantarnos y extendernos. Una aproximación más detallada al trabajo de Nancy a las aportaciones de Deleuze y Guattari sobre el cuerpo sin órganos y las metáforas sobre las patologías y la muerte en Vázquez Rocca, Adolfo, “Las metáforas del cuerpo en la Filosofía de Jean-Luc Nancy: Nueva carne, cuerpo sin órganos y escatología de la enfermedad”, en *Nómadas*, n.º. 8, 2008, ps 1-12.

<sup>80</sup> Vázquez Rocca, Adolfo, “Las metáforas del...”, op. cit., p. 6.

<sup>81</sup> Butler, Judith, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 11.

reflejando una forma de vida social más primitiva, o una condición más baja y animal”<sup>82</sup>.

Estas metáforas pueden servir para comprender las lógicas de un modo concreto de gubernamentalidad que se define como ‘liberal’. Es decir, se refieren al concreto modo operativo de la cultura política liberal en su carácter imperial y colonial, y en sus proyecciones masculinizadas del ser y feminizadas del no ser. De nuevo, siguiendo a Foucault, encontramos que, en primer lugar, la gubernamentalidad es un modo concreto de gobierno y de gestión que, entre otras, regula las libertades y los deseos, así como institucionaliza las prácticas que sirven para administrar racionalmente el ejercicio del poder. En segundo lugar, el liberalismo, o el “arte liberal de gobernar”, se sostiene sobre una concepción frugal del estado que, a su vez, conlleva el ansia de llenarse de las instituciones y de las prácticas racionales que pueden establecer el orden de las cosas y, por tanto, garantizar su frugalidad. Y, en tercer lugar, el liberalismo también se sostiene sobre la cultura del miedo. Es dicha cultura del miedo la que opera para nombrar a la otredad en términos negativos. Así, la otredad no será solo femenina o infantil, sino que también será bárbara y violenta. Estos modos de comprender el gobierno sobre los otros desde una ética liberal, informaron extensamente el pensamiento político y social a lo largo del siglo XIX, tanto dentro de los estados occidentales como en sus prácticas de proyección imperial y colonial. Por tanto, como veremos, resultan cruciales para analizar las relaciones políticas e identitarias entre Estados Unidos y Haití.

Todo ello permite entender la concreta contextualización del saber que se ha producido en torno a la civilización y la barbarie, las ‘razas’ superiores e inferiores, dentro de la lógica expansiva del liberalismo donde sus beneficios no eran solo deseables, sino también necesarios. También lleva a plantear las siguientes preguntas: ¿Qué nos dice el estudio de la gubernamentalidad ‘liberal’ para entender cómo se ha construido una identidad estadounidense basada en la cultura política liberal? ¿Cómo esta identidad se construye sobre la búsqueda de la felicidad sirviendo dicho discurso para legitimar su rostro imperial y colonial? ¿Cómo ese rostro refleja las metáforas sobre el propio cuerpo y el de la otredad? En definitiva, el concepto foucaultiano de gubernamentalidad en términos de frugalidad, regulación y control, así como de sus

---

<sup>82</sup> Resulta interesante la construcción de la narrativa sobre el estado a partir de la feminización y/o masculinización de este y cómo esto permite comprender críticamente los vínculos de la identidad estatal con imaginarios relacionados al cuerpo (raza y/o género) de los otros (inmigrantes). En Ahmed, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2004, p. 3.

multiplicidades y tecnologías, permite apuntar hacia este carácter, o modo concreto de gubernamentalidad propio de la cultura política liberal. Como ya señalé en la introducción, las prácticas identitarias y discursivas de Estados Unidos en relación a Haití exhiben lo que Foucault entiende como las consecuencias del liberalismo, proyectando, a mi entender, un rostro imperial y las constantes del tutelaje, la exclusión y el racismo<sup>83</sup>.

En este sentido, la reflexión sobre los cuerpos sin órganos es indispensable para esta tesis por varias cuestiones. En primer lugar, porque las contradicciones del discurso estadounidense sobre Haití en la posguerra Fría –y su ir y venir entre la contención y la conversión de la otredad–, no podrían entenderse sino ante una gubernamentalidad liberal (o cuerpo sin órganos) en la que las potencialidades y límites de la exclusión/inclusión del otro son fluidas, difusas y grises. Pero también, como se discute más adelante, porque dicho discurso liberal ocurre al mismo tiempo ante una situación de exclusión y contención enunciada y visible como es el confinamiento de miles de haitianos en Guantánamo. Este hecho no es solo una manifestación de una determinada política de control de fronteras y de seguridad nacional, sino sobre todo, es la proyección de una imagen de separación, de contención y de control de la amenaza latente en los haitianos; una imagen que responde a la construcción, la reproducción y el manejo del miedo. Como sostiene Ahmed: “Estas narrativas [sobre el miedo] trabajan generando un sujeto que está en peligro, amenazado por la proximidad de los otros imaginados, que no solo amenazan la distancia con el sujeto [...] sino que buscan ocupar su lugar”<sup>84</sup>. Más aún, los sujetos en peligro se autoproclaman en la misma medida anfitriones y víctimas agraviados por un gobierno que no actúa como debería para proveerles seguridad<sup>85</sup>. Por tanto, en los próximos apartados discutiré ciertas concepciones críticas del discurso y en los siguientes capítulos vincularé esto al racismo, a los procesos de construcción de identidad/diferencia y a la producción de identidades predatorias, como herramientas analíticas para entender cómo la cultura política liberal ejerce un tipo de gubernamentalidad liberal en la modernidad/colonialidad.

---

<sup>83</sup> Como presenté en la introducción de esta investigación, Foucault sostiene que las consecuencias del liberalismo son: no hay liberalismo si no hay cultura de peligro; la conjunción entre disciplina y liberalismo y, por último, la libertad regulada. En Foucault, Michel, “Clase del 24 de enero de 1979”, en *Seguridad, territorio...*, op. cit., ps. 87-89. Por otra parte, entiendo por las constantes de la cultura política liberal las prácticas de tutelaje, exclusión y racismo que operan a través de la colonialidad partiendo de las consecuencias del liberalismo en la modernidad.

<sup>84</sup> Ahmed, Sara, *The Cultural Politics of...*, op. cit., p. 43.

<sup>85</sup> *Ibidem*.



### 1.2.3. Discurso: del giro lingüístico a Foucault

La idea, concepto y palabra discurso engloba una amplia amalgama de significados que en los últimos años ha sido puesta de relieve por las diversas disciplinas de las ciencias sociales, especialmente en su intención de responder a las jerarquías establecidas por las “ciencias duras”<sup>86</sup>. En la lengua española, basta un repaso a los discursos normativos del diccionario de la RAE para comprender esta cuestión. De las doce acepciones de la voz discurso, en la primera se señala que discurso es la “[f]acultad racional con que se infieren unas cosas de otras, sacándolas por consecuencia de sus principios o conociéndolas por indicios y señales”<sup>87</sup>. De esta noción se infiere también la clásica articulación del discurso como el acto de hablar en público o, igualmente, como la ordenación racional, lógica y comprensible de palabras y significados. Así, el concepto discurso adquiere un significado en términos de autoridad, es decir, de una racionalidad que responde a un orden estructurado del pensamiento. Por lo que, el acto discursivo es reproducido como una manifestación desde aquello (instituciones, actores, etc.) que representa a la autoridad. No obstante, las teorías críticas de las ciencias sociales, en especial tras el giro lingüístico, han replanteado otros significados del discurso. Como presentaré en este apartado, dicho giro lingüístico y su problematización de la contextualización y significación de las prácticas lingüísticas, ha permitido construir unas herramientas analíticas para estudiar el discurso en su relación con el saber y el poder. Esto además permite, como veremos posteriormente a partir de las aportaciones de los estudios poscoloniales y decoloniales, profundizar en dichas relaciones entre discurso, saber y poder desde el entablado de la heterarquía de poder que conforma la modernidad/colonialidad.

A partir del giro lingüístico, la teoría crítica no busca elaborar o encontrar las raíces, antecedentes, procesos equivalentes, previos o paralelos de los discursos. Su

---

<sup>86</sup> Veyne, Paul, *Foucault...*, op. cit., ps. 75-85.

<sup>87</sup> Las definiciones continúan en el siguiente orden: (2) Acto de la facultad discursiva. (3) uso de razón. (4) Reflexión, raciocinio sobre algunos antecedentes o principios. (5) Serie de las palabras y frases empleadas para manifestar lo que se piensa o siente. *Perder, recobrar el hilo del discurso*. (6) Razonamiento o exposición sobre algún tema que se lee o pronuncia en público. (7) Doctrina, ideología, tesis o punto de vista. (8) Escrito o tratado de no mucha extensión, en que se discurre sobre una materia para enseñar o persuadir. (9) Transcurso de tiempo. (10) *Gram.* oración (II palabra o conjunto de palabras con sentido completo). (11) *Ling.* Cadena hablada o escrita. (12) Carrera, curso, camino que se hace por varias partes. (<http://lema.rae.es/drae/?val=discurso>). Como puede notarse en todas y cada una de estas definiciones la palabra discurso supone un orden y administración racional de las palabras que afectan al emisor y receptor y que además, y a través del orden, reflejan un sentido del tiempo como evolución.

intención es, más bien, la búsqueda o reconstrucción de sus genealogías<sup>88</sup>. Los primeros cuestionamientos del concepto hasta entonces hegemónico de discurso provienen de la filosofía y la lingüística<sup>89</sup>. Así, Ludwig Wittgenstein fue de los primeros en llamar la atención sobre las diferencias entre significantes y significados, es decir, la inexistencia de una relación directa entre ambos, si no atendemos al contexto. El filósofo y lingüista austríaco incidió también en la importancia del lenguaje, su significado y su uso a partir de lo que denominó como los juegos del lenguaje. Esto es, el entendimiento del lenguaje como algo dinámico y cambiante, dado que “hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida”<sup>90</sup>.

Desde la crítica literaria y la lingüística, Paul de Man analiza, a su vez, los discursos occidentales a partir de la lectura de Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust. Defiende la existencia de funciones metalingüísticas del propio lenguaje y su lectura, revelando las implicaciones críticas de ese lenguaje figurado occidental centrado en las oposiciones filosóficas clásicas como realidad-apariencia, sincronía-diacronía o esencia-accidente<sup>91</sup>. En su obra *La resistencia a la teoría* (1986), retoma su noción de *indecidibilidad* —esto es, la imposibilidad gramatical y/o lógica de comprender y decidir cuál de los significados posibles que alberga una expresión es el adecuado para alcanzar el sentido del texto— para, a partir de la gramática, la retórica y la lógica, intentar comprender el problema epistemológico de la teoría, especialmente en su vertiente lingüística<sup>92</sup>. Esta apreciación de De Man ha sido criticada por el lingüista neo-marxista Terry Eagleton, quien sostiene que para el autor belga no existe “congruencia o vínculo interno entre mente y realidad, y por consiguiente ningún lenguaje epistemológico privilegiado que nos pudiese permitir un acceso a lo real”<sup>93</sup>. Por lo que Eagleton apuesta por considerar “los objetos no como algo externo al ámbito del discurso que pretende aproximarse a ellos, sino como algo totalmente interno a estos discursos

---

<sup>88</sup> Foucault, Michel, *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1985, p. 187. Acerca de la teoría crítica del discurso, véase, Howard, David, “La teoría del discurso”, en Marsh, David y Gerry Stoker (eds.), *Teoría y métodos de la ciencia política*, Alianza, Madrid, 1997.

<sup>89</sup> Por ejemplo, la obra de Ferdinand Saussure, *Curso de lingüística general*, publicada póstumamente en 1916, en la que este ya planteaba lo inseparable del significado y el significante.

<sup>90</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 23.

<sup>91</sup> De Man, Paul, *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*, Lumen, Barcelona, 1990.

<sup>92</sup> De Man, Paul, *Resistencia a la Teoría*, Visor, Madrid, 1990.

<sup>93</sup> Eagleton, Terry, *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 261.

constituido cabalmente por ellos”<sup>94</sup>.

A partir de las apreciaciones de De Man, Jean-François Lyotard ofrece, por su parte, la primera formulación sistemática de una crítica a las metanarrativas y metarrelatos, gracias a su análisis de la epistemología de la cultura por él denominada como posmoderna. Aunque no fue el primero en utilizar ese término, sí fue uno de los primeros en formular una explicación posmoderna de y para las ciencias sociales. Así, por posmodernidad, el pensador francés entendía, de forma simplificada, una postura de incredulidad y cuestionamiento de los metarrelatos<sup>95</sup>. Para ello partió del estudio de los “juegos de lenguaje” (de Wittgenstein) y del análisis de las metanarrativas occidentales con el objetivo de comprender los procesos de legitimación cultural<sup>96</sup>. Sin entrar a valorar las diversas críticas que recibió, especialmente de Jürgen Habermas<sup>97</sup>, lo que más interesa rescatar es el problema del relativismo de Lyotard, especialmente en relación con los metarrelatos, el lenguaje y el discurso<sup>98</sup>.

A pesar de compartir el rechazo posmoderno a las ideas de los universales, los metarrelatos y a las concepciones esencialistas de la historia, en esta investigación también se persigue romper con las interpretaciones posmodernistas que privilegian el relativismo como modo unívoco de generar inquietud e incertidumbre. Así, por ejemplo, Richard Rorty aunque rechaza –al hilo del enfoque posmoderno–, los universales, retoma las interpretaciones historicistas (incluso desde una perspectiva empirista), en las que se promovía una defensa y aproximación contingente de la

---

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 261. A pesar de esta visión crítica del lingüista belga, Eagleton reconoce los trabajos tardíos de De Man acerca de la construcción estética de la ideología, así como de la ideología de la estética, en Eagleton, Terry, *La estética como ideología*, Trotta, Madrid, 2006, ps. 60-62.

<sup>95</sup> Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, París, 2010, p. 7.

<sup>96</sup> *Ibidem*, ps. 20-24 y 88-108.

<sup>97</sup> Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.

<sup>98</sup> Desde las interpretaciones del marxismo británico y americano, tenemos dos respuestas clásicas al posmodernismo. Por un lado, Anderson, Perry, *Los orígenes de las postmodernidad*, Anagrama, Barcelona, 2000 y, por otro, Eagleton, Terry, *Las ilusiones del posmodernismo*, Paidós, Buenos Aires, 1997, donde señala que sobre el posmodernismo, “de manera postmoderna”, también “se pueden encontrar relatos muy distintos” (p. 26). Para las relaciones entre las interpretaciones marxistas y las posmodernistas, véase, Palti, Elías José, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, ps. 23-54. Igualmente, acerca de la dialéctica modernidad-postmodernidad, Palti, Elías José, “Tiempo, modernidad e irreversibilidad temporal”, en *Aporías. Tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley*, Alianza, Buenos Aires, 2001. Y por último, otra crítica fundamental al relativismo de la crítica posmoderna a la racionalidad/modernidad es la realizada por Aníbal Quijano cuando insiste en que la urgencia de la crítica a la razón moderna no puede limitarse “a la negación simple de todas sus categorías; [a] la disolución de la realidad en el discurso; [a] la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento”. Ver Quijano, Aníbal, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en Bonilla, Heraclio (comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Libri Mundi, Tercer Mundo, Quito, 1992, p. 437.

conciencia individual por la cual el ser humano se definía a sí mismo<sup>99</sup>. Es dentro de este debate entre posmodernos y sus críticos donde podemos insertar la importancia de Paul Ricoeur y Michel Foucault sobre lo que se entiende por discurso. Ricoeur prefiere analizarlo desde la comprensión de distintos órdenes discursivos, especialmente el orden poético y el narrativo. En relación al segundo sostiene que “transforma en lenguaje aspectos, cualidades y valores de la realidad y que sólo pueden decirse gracias al juego complejo entre enunciación metafórica y la transgresión regulada de las significaciones corrientes de nuestras palabras”<sup>100</sup>. De esta forma, el autor vincula los tipos de discurso a las formas en que van a ser expresados, así como a los diferentes tiempos históricos, que nos permiten comprender dichos discursos en sí mismos. Por lo tanto, al analizar el discurso narrativo y su relación entre la enunciación, lo enunciado y el objeto, Ricoeur concluye que “una narración [...] cuenta una historia, que lo convierte en discurso: ‘como narrativa, vive de su relación con la historia que narra; como discurso, vive de su relación con la narración que lo expresa’”<sup>101</sup>. En toda narración hay un discurso y este es un discurso en sí mismo dirá Ricoeur<sup>102</sup>, lo que permite, también, entender el discurso como el acto de lenguaje que tiene “una dimensión igual o superior a la frase”<sup>103</sup>.

Estas nuevas interpretaciones del discurso, desde diferentes visiones, permiten vincularlo con la idea del tiempo, el acontecimiento y la identidad para así entender la práctica discursiva en su temporalidad presente y en su carácter más contestado, gris e inquietante. En cierto sentido, nuestro presente es atravesado por el pasado y el futuro y por los diferentes órdenes temporales y temporalidades que conllevan<sup>104</sup>. Desde la historia conceptual alemana, Reinhart Koselleck aporta una nueva visión y aproximación del sujeto al tiempo y de la relación entre los diferentes estratos del tiempo con nuestro presente. En concreto, interpreta la construcción histórica mediante determinadas formas temporales de la historia, lo que implica la coexistencia de “espacios de experiencia” y de “horizontes de expectativa”<sup>105</sup>. Es decir, la existencia de

<sup>99</sup> Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.

<sup>100</sup> Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2004, p. 33.

<sup>101</sup> Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, op. cit., Tomo II, ps. 501-502.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 502.

<sup>103</sup> Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, op. cit., I, p. 31.

<sup>104</sup> Koselleck, Reinhart, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona, 2001. Igualmente, ver Hartog, François, *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*, Seuil, París, 2003 y Delacroix, Christian, François Dosse y Patrick Garcia (dirs.), *Historicidades*, Waldhuter, Buenos Aires, 2010.

<sup>105</sup> Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Por una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993. Igualmente, sobre la noción de experiencia: *Los estratos del tiempo...*, op. cit., ps. 43-92.

los espacios presentes donde los discursos y los lenguajes se articulan en relación al pasado y al futuro. Es, en esta nueva retórica del tiempo y del discurso, en donde el acontecimiento ha recobrado gran importancia<sup>106</sup>.

Otra cuestión que Koselleck aporta al análisis crítico del discurso, y a esta investigación, es su abordaje crítico a lo que llama “conceptos contrarios asimétricos”, es decir, las formas de nombrar a los otros en términos negativos, nombramiento que se hace unilateralmente y al margen de la identificación de los otros con esos términos empleados<sup>107</sup>. La asimetría de estos conceptos contrarios se encuentra en que su uso dicotómico en el que se refuerza lo positivo o neutral de unos versus lo negativo de otros. Aunque los significantes de estos conceptos cambian a lo largo del tiempo, lo que no cambia es “el nivel estructural de asimetría”<sup>108</sup>. De esta forma, las aportaciones de Koselleck sobre las interpretaciones teleológicas de la historia y sobre la construcción lingüística y discursiva de los marcos interpretativos de las subjetividades, son relevantes para esta investigación por dos motivos. En primer lugar, permite cuestionar las narrativas historiográficas dominantes que han desplazado al no ser (en este caso al haitiano en sus relaciones con Estados Unidos), no solo del relato histórico, sino también de su subjetividad creativa y gestora de la historia<sup>109</sup>. En segundo lugar, los “conceptos contrarios asimétricos” posibilitarán explicar cómo se ha construido discursivamente ese no ser (en este caso la identidad haitiana) a partir de su nombramiento y reconocimiento en negativo.

---

<sup>106</sup> Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México D.F., 1999, ps. 8-19. Desde los historiadores de la escuela de Cambridge, véase Skinner, Quentin, *Visions of Politics*, Tomo I, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, I, ps. 8-26.

<sup>107</sup> Ver Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado...*, *op. cit.*, p. 205.

<sup>108</sup> *Ibidem*. Sobre las implicaciones del trabajo de Koselleck para el desarrollo de una genealogía del racismo colonial ver Lepe-Carrión, Patricio, “Civilización y barbarie. La instauración de la ‘diferencia colonial’ durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como ‘diferencia cultural’”, en *Andamios*, vol. 9, n°. 20, 2012, ps. 70-71.

<sup>109</sup> El pensamiento decolonial también ha propuesto una ruptura con las narrativas teleológicas de la historia, como por ejemplo, el marxismo clásico. Desde el pensamiento decolonial se critica la noción “etapista” y “lineal” del origen, proceso y fin de los modos de producción. Y, más aún, se insiste en que las relaciones de producción y acumulación de capital en la periferia (o zona del no ser) ocurren simultáneamente de manera heterárquica y vinculadas a diversos dispositivos de poder y colonialidades. Ver Quijano, Anibal, “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”, en *Nepantla*, vol 3, n°.1, 2000, ps. 533-580 y Cairo, Heriberto y Ramón Grosfoguel, “Introducción: Descolonizar los sueños de la razón para dejar de producir monstruos”, en Cairo, Heriberto y Ramón Grosfoguel (et. al.), *Descolonizar la modernidad...*, *op. cit.* Sobre la crítica al silenciamiento y al desplazamiento de la historia de la Revolución haitiana en las narrativas historiográficas dominantes, ver Buck-Morss, Susan, *Hegel, Haiti and Universal History*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2009 y Trouillot, Michel-Rolph, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston, 1995. No obstante, desde el mismo neo-marxismo algunos autores han optado por una construcción historiográfica que tenga en cuenta la agencia histórica del no ser. Por ejemplo, Williams, Eric, *Capitalismo y esclavitud*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2011 (publicado originalmente en 1944) y Wolf, Eric, *Europa y la gente sin historia*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2009 (publicado originalmente en 1982).

Una vez analizada la renovación que supuso la obra de Ricoeur y Koselleck en el entendimiento del discurso, así como en su relación con el tiempo y las temporalidades, resulta pertinente analizar la importante obra de Foucault. En *La arqueología del saber*, este presenta “un discurso sobre el discurso”<sup>110</sup>, es decir, acerca de la construcción del discurso o, lo que denominaba como lo decible y lo enunciable. Este consideraba que un discurso es un dominio inmenso que “está constituido por el conjunto de todos los enunciados efectivos (hayan sido hablados y escritos), en su dispersión de acontecimientos y en la instancia que le es propia a cada uno”<sup>111</sup>. La novedad del pensamiento foucaultiano proviene, como diría Paul Veyne, de su condición como intelectual empirista<sup>112</sup> ya que es dentro del análisis empírico, genealógico y arqueológico de lo decible, enunciable y visible de la realidad donde se conjuga la ya mencionada principal triada del pensamiento de Foucault: la relación entre saber, poder y verdad. Por consiguiente, sin negar las múltiples facetas del discurso, Foucault sostenía que:

“El campo de los acontecimientos discursivos, en cambio, es el conjunto siempre finito y actualmente limitado de las únicas secuencias lingüísticas que han sido formuladas, las cuales pueden muy bien ser innumerables, pueden muy bien, por su masa, sobrepasar toda capacidad de registro, de memoria o de lectura, pero constituyen, no obstante, un conjunto finito”<sup>113</sup>.

En esta misma línea, este insistía que:

“El discurso no es apenas más que la reverberación de una verdad que nace ante sus propios ojos; y cuando todo puede finalmente tomar la forma del discurso, cuando todo puede decirse y cuando puede decirse el discurso a propósito de todo, es porque todas las cosas, habiendo manifestado e intercambiado sus sentidos, pueden volverse a la interioridad silenciosa de la conciencia de sí”<sup>114</sup>.

Con estas definiciones de discurso, Foucault busca comprender que el discurso es tanto una construcción social e histórica, como lingüística, por lo que está sujeto a

---

<sup>110</sup> White, Hayden, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 124. Para una apreciación del análisis de discurso foucaultiano en cuanto a sus similitudes y complementariedades con la metodología de análisis crítico del discurso, véase Graham, Linda J., “Discourse analysis and the critical use of Foucault”. Ponencia presentada en la *Australian Association for Research in Education*, Sydney, 27 de noviembre al 1 de diciembre de 2005.

<sup>111</sup> Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 43.

<sup>112</sup> Veyne, Paul, *Foucault...*, op. cit., p. 84.

<sup>113</sup> Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 44.

<sup>114</sup> Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 2011, p. 49. Traducido por Alberto González Troyano.

procesos de exclusión, prohibición, rechazo y separación<sup>115</sup>. La propia disciplina debe ser entendida, también, como una forma de control del discurso y su producción<sup>116</sup>. En este sentido, para comprender y analizar los discursos, Foucault propone una metodología basada en el trastocamiento, la discontinuidad, la especificidad y la exterioridad<sup>117</sup>. Esta metodología de análisis del discurso se comprende mejor al incluir la noción de dispositivo y cómo para Foucault el propio discurso es un dispositivo en sí mismo<sup>118</sup>. Existen diversas interpretaciones sobre qué es un dispositivo. Para Deleuze, un dispositivo es un conjunto de líneas de diferente naturaleza, todas ellas siguiendo diferentes direcciones y equilibrios (o desequilibrios), en que “los objetos visibles, las enunciaciones formulables, las fuerzas en ejercicio, los sujetos en posición son como vectores o tensores”<sup>119</sup>. Y también, Deleuze sostenía que los dispositivos de poder:

“No son ni sujetos ni objetos, sino que son regímenes que hay que definir en el caso de lo visible y en el caso de lo enunciable, con sus derivaciones, sus transformaciones, sus mutaciones y en cada dispositivo las líneas atraviesan umbrales en función de los cuales son estéticos, científicos, políticos, etc”<sup>120</sup>.

De igual manera, el dispositivo puede entenderse, como lo hace Santiago Castro-Gómez, como un entramado de relaciones complejas y entrecruzadas<sup>121</sup>. Por su parte, Giorgio Agamben lo plantea en términos de “red que se establece entre varios

<sup>115</sup> *Ibidem*, ps. 14-15.

<sup>116</sup> *Ibid.*, ps. 38-40.

<sup>117</sup> Trastocar: “allí donde, según la tradición, se cree reconocer la fuente de los discursos, el principio de su abundancia y su continuidad, en esas figuras que parecen representar una función positiva como la del autor, la disciplina, la voluntad de la verdad...”; Discontinuidad: “Los discursos deben ser tratados como prácticas discontinuas que se cruzan, a veces se yuxtaponen, pero que también se ignoran o se excluyen”; Especificidad: “no resolver el discurso en un juego de significaciones previas, no imaginarse que el mundo vuelve hacia nosotros una cara legible más que descifrar [...] Es necesario concebir el discurso como una violencia que se ejerce sobre las cosas, en todo caso como una práctica que les imponemos”; Exterioridad: “no ir del discurso hacia su núcleo interior y oculto [...] sino, a partir del discurso mismo [...] hacia sus condiciones externas de posibilidad...”. *Ibid.*, ps. 52-53.

<sup>118</sup> Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 46: “... un enunciado es siempre un acontecimiento que ni la lengua ni el sentido pueden agotar por completo”.

<sup>119</sup> Deleuze, Gilles, “¿Qué es un dispositivo?”, en Barbier, Etienne (*et. al.*), *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 155.

<sup>120</sup> Deleuze, Gilles, *Foucault, filósofo*, Madrid, Gedisa, 1990, p. 156. Asimismo, Veyne entiende que, para Foucault, el dispositivo vendría a sustituir lo que los estructuralistas comprendían como estructura Veyne, Paul, *Foucault...*, *op. cit.*, p. 19, nota 12. No obstante, la interpretación de Veyne del dispositivo como estructura no viene a proveer una explicación de las teorías foucaultianas como estructuralistas, sino que en el siguiente sentido: “Bajo el nombre de discurso, Foucault descubriría, en el pensamiento y en la acción humana, lo que por su parte los historiadores y teóricos actuales de la ciencia descubren en la evolución de las ciencias físicas bajo el nombre de ‘paradigmas’ en Thomas S. Kuhn, o ‘programas de investigación’ en Imre Lakatos, ‘estilos de pensamiento (o de razonamiento) científico’ en Alistair C. Crombie e Ian Kacking”. Ver Veyne, Paul, *Foucault...*, *op. cit.*, ps. 90-91.

<sup>121</sup> Castro-Gómez, Santiago, “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, en *Tabula Rasa*, n°. 6, 2007, p. 169.

elementos”<sup>122</sup>, e incluyen lo material y lo inmaterial, el espacio, el tiempo, lo enunciado y lo que permea en la *psiquis*. Para este último, al hablar de un dispositivo, hablamos de “discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas”<sup>123</sup>. De esta forma, el dispositivo de poder distingue entre lo que “es aceptado como enunciado científico de lo que no es científico”<sup>124</sup>.

Por tanto, es Foucault quien otorga al concepto de discurso una nueva posición y categoría de análisis, aunque siempre lejos de la idea de universales totalizadores de las ciencias sociales estructuralistas. Por ende, aquí radica el problema de Hayden White al comprender y analizar la retórica del discurso de Foucault como estructuralista y su preferencia a estudiar el discurso no como un nuevo dispositivo (de saber-poder-verdad, si bien siempre es efectuado desde un método genealógico y arqueológico), sino como un formato lingüístico que persigue presentar y/o representar una realidad (¿histórica?) intersubjetiva<sup>125</sup>.

No obstante, se defiende aquí que el discurso genera, y se genera, en relación a un acontecimiento en el cual un determinado saber se manifiesta en forma de enunciado y es reproducido a través de una práctica concreta de poder. El discurso, el acto de hablar, como sostuvo Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (1952), “es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización”<sup>126</sup>. De esta forma, quien habla, el autor de las palabras, “es quien da al inquietante lenguaje de la ficción sus unidades, sus nudos de coherencia, su inserción en lo real”<sup>127</sup>. El análisis de discurso, entendiendo el discurso como un dispositivo, es por tanto una metodología crítica que aporta a la disciplina de las RRII una herramienta para “ilustrar cómo los procesos textuales y sociales están intrínsecamente conectados y describir, en contextos específicos, las implicaciones para la manera en la que pensamos y actuamos en el mundo contemporáneo”<sup>128</sup>.

---

<sup>122</sup> Agamben, Giorgio, “¿Qué es un dispositivo?”, *Conferencia en la Universidad Nacional de La Plata*, 12/10/2005, p. 1.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

<sup>124</sup> *Ibid*.

<sup>125</sup> Para esta visión, White, Hayden, *El contenido de la forma...*, *op. cit.*, ps. 123-154.

<sup>126</sup> Fanon, Frantz, *Piel negra...*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>127</sup> Foucault, Michel, *El orden del discurso*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>128</sup> George, Jim, *Discourses of Global Politics: A Critical (Re)Introduction to International Relations*, Lynne Rienner, Boulder, 1994, p. 191.



Por tanto, partiendo de lo discutido anteriormente sobre poder/saber y sobre el discurso como dispositivo, es necesario reflexionar a continuación sobre la producción de un discurso colonial y racializado basado en el saber colonial, es decir, en la construcción de un saber sobre el otro que permitió estereotiparlo y configurarlo como un sujeto colonizado. Para esto, en el próximo apartado analizo las aportaciones de los estudios poscoloniales y decoloniales a la reflexión crítica sobre el poder y el discurso.

### **1.3. Las aportaciones de los estudios poscoloniales y decoloniales**

A finales de la década de los setenta comenzó a inaugurarse una nueva área de estudio que, atravesando las humanidades y las ciencias sociales principalmente, se concibió como los estudios poscoloniales. Esta área de conocimiento es heterogénea, transversal y transdisciplinaria, y reta las normatividades académicas hegemónicas no solo con su crítica a la epistemología y ontología dominantes, sino además al cuestionar, atravesar y descomponer los estancos de dichas áreas. Sus fluidas y permeables fronteras teóricas y metodológicas permiten precisamente una reflexión crítica, amplia y radical de las relaciones de poder globales. Alejándose de los estudios clásicos del imperialismo, los enfoques poscoloniales generaron una ruptura con las escuelas hegemónicas en las RRII al proveernos de herramientas para analizar los distintos dispositivos de poder que atraviesan hasta hoy las prácticas coloniales e imperialistas y la subordinación racial, económica y epistémica del otro por parte de Occidente.

Esta corriente de pensamiento proponen, por un lado, una crítica a las interpretaciones clásicas de la historia colonial, y por otro, una reconstrucción historiográfica que parta de las realidades de la resistencia, la *hibridización* y la ‘doble conciencia’<sup>129</sup>, y represente la historia y la vida de la alteridad negada y silenciada. La teoría poscolonial, en palabras de Robert J.C. Young, “proporciona un análisis político de la historia cultural del colonialismo e investiga sus efectos contemporáneos en las culturas occidentales y tri-continetales, haciendo conexiones entre el pasado y las políticas del presente”<sup>130</sup>. Por dicho motivo, la teoría poscolonial provee a esta investigación de diversas herramientas analíticas e influye de forma determinante en las

---

<sup>129</sup> Según Du Bois: “Es una sensación peculiar, esta doble conciencia, esta sensación de mirarse siempre a través de los ojos de los otros, de mensurar el alma con la mirada de un mundo que le mira con desdén jocoso y pena”. Du Bois, W.E.B., *The Souls of the Black Folk*, Penguin Books, Nueva York, 1996, p. 5.

<sup>130</sup> Young, Robert J.C., *Postcolonialism an Historical Introduction*, Blackwell Publishing, Oxford, 2001, p. 6.

lentes con las que me acerco a las relaciones políticas entre Estados Unidos y Haití, buscando establecer una relación entre las prácticas de racialización del presente y los imaginarios del pasado en tanto ejercicios de poder sobre la otredad.

Como sostiene Sandro Mezzadra, los estudios poscoloniales no pueden ser entendidos en términos de paradigma. Según dicho autor, “deben considerarse más bien como uno de los *archivos* fundamentales de los que nutrirse para una comprensión crítica de nuestro presente”<sup>131</sup>. Ello se debe a que la crítica poscolonial fija su atención en “las fuerzas de opresión y dominación coercitiva que operan en el mundo contemporáneo”<sup>132</sup>, es decir, en cómo “las políticas anti-coloniales y neo-coloniales, la raza, el género, los nacionalismos, la clase y etnicidad, designan su terreno”<sup>133</sup>. En este sentido, la crítica poscolonial es un punto de partida y de encuentro, un sitio donde discutir lo que, en términos foucaultianos, serían los enunciados, las visibilidades y no visibilidades –el régimen de verdad compuesto por un saber que se vuelve norma y que desarrolla, y es desarrollado por, una técnica de control y dominación– del saber y del discurso colonial y racializado. Esto es, el discurso y práctica identitaria que, a través de diversos dispositivos de poder generó, en el contexto de la expansión occidental, unas relaciones coloniales y racistas que permitieron dominar, contener o intentar convertir al subalterno a partir de una noción de cultura o ‘raza’ superior y que hoy en día siguen presentes a través de la re-significación de los enunciados en las relaciones entre Estados Unidos y Haití. Esta práctica, contingente en cada momento a los regímenes de poder/saber y de jurisdicción (imperialismo, colonialismo, protectorado, o la actual paz liberal), está, entre otras múltiples categorías, atravesada por un imaginario supremacista blanco que, a través de continuidades y discontinuidades, ha reconstruido los discursos e imaginarios racializados.

Los estudios poscoloniales, entendidos entonces como archivos, dan espacio al diálogo y discusión con otras escuelas críticas como el pensamiento decolonial<sup>134</sup>. Este

---

<sup>131</sup> Mezzadra, Sandro, “Introducción”, en Mezzadra, Sandro (comp.), *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2008, p. 16.

<sup>132</sup> Young, Robert J.C., *Postcolonialism an..., op. cit.*, p. 11.

<sup>133</sup> *Ibidem*.

<sup>134</sup> De igual forma, los estudios subalternos surgen dentro de este paraguas de los estudios poscoloniales y proveen también una crítica a la construcción historiográfica occidental y a la invisibilización de la subalternidad de las metanarrativas históricas. Esta escuela de pensamiento es de gran relevancia para la crítica poscolonial y decolonial en términos generales y algunos de sus autores serán discutidos en profundidad en esta investigación. A modo de resumen, y a partir del análisis de Gayatri Chakravorty Spivak, en “Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía”, en Mezzadra, Sandro (comp.), *Estudios Poscoloniales..., op. cit.*, es posible decir que los estudios subalternos proponen al menos dos cuestiones.

último critica, por ejemplo, la tendencia al reduccionismo cultural de los estudios poscoloniales anglosajones. Propone, por el contrario, un entendimiento heterárquico de las relaciones de poder (y de producción cultural y capitalista) en su relación con la construcción de subjetividades coloniales y subalternas racializadas que no solo constituyeron el sistema mundo moderno/colonial en el pasado, sino que continúan reproduciéndose a través de la modernidad/colonialidad<sup>135</sup>. El pensamiento decolonial (y los estudios subalternos) han criticado también fuertemente al posestructuralismo y a los autores anti-humanistas por varios motivos: su supuesto eurocentrismo implícito en el proceso de deconstrucción historiográfica; su no abordaje del rostro imperial y esclavista de las prácticas de producción de capital y de las relaciones de poder globales en la modernidad, así como también por su fijación en la deconstrucción histórica del liberalismo y del marxismo en clave europea<sup>136</sup>.

Los conceptos teóricos presentados a continuación vienen a proponer, por tanto, un remirar de los discursos sobre la otredad, ahora introduciendo con mayor fuerza la distinción de la subjetividad colonial ante el poder que permite analizar la modernidad/colonialidad a través de una indisociable reflexión sobre el racismo y la

---

En primer lugar, “que el/los momento/s de cambio sean pluralizados y tramados como confrontaciones, antes que como una transición [...] en segundo lugar, que tales cambios estén señalados o marcados por un cambio funcional en los sistemas de signos”. Por tanto, la deconstrucción se presenta como la metodología del grupo de estudios subalternos y la utilizan para mostrar los “fracasos cognoscitivos” de la historiografía (ver página 33). No obstante, a modo de crítica hacia los estudios subalternos, Spivak sostiene que este grupo fracasa porque precisamente su campo de lucha “subalterna, insurgente, colonialista, historiográfica”, es demasiado “heterogénea” y nos dice que este “sigue la huella de estos fracasos en el intento de desplazar los campos discursivos” que se han establecido como hegemónicos (ver página 40).

<sup>135</sup> Sobre algunas puntualizaciones en relación a las diferencias entre algunos planteamientos poscoloniales y la crítica decolonial a la modernidad/colonialidad, véase Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá, 2007. Por su parte, el capítulo en esta misma obra de Walter D. Mignolo, “El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto” (ps. 25-46), provee una crítica de carácter más epistemológico a los estudios poscoloniales cuando sostiene que “el pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial o estudios poscoloniales en tanto que la genealogía de estos se localiza en el post-estructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario descolonial” (p. 27). Igualmente crítico ante la vertiente más culturalista de los estudios poscoloniales: Grosfoguel, Ramón, “Transmodernity, border thinking, and global coloniality: Decolonizing political economy and postcolonial studies”, en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º. 80, 2008, ps. 1-23 y, por último, para una traducción de este enfoque decolonial, sus diferencias y similitudes con los estudios poscoloniales, y su pertinencia para la teoría crítica de las RRII, ver Fonseca, Melody y Ari Jerrems, “Pensamiento decolonial: ¿una ‘nueva’ apuesta en RRII?”, en *Relaciones Internacionales*, n.º. 19, febrero de 2012, ps. 103-121.

<sup>136</sup> Según Spivak, autores como Roland Barthes, Lévi-Strauss y Foucault, “cuestionan el humanismo desenmascarando a su héroe: el sujeto soberano como autor, el sujeto de la autoridad, de la legitimidad, del poder. Hay una afinidad entre el sujeto imperialista y el sujeto del humanismo. Sin embargo, la crisis del antihumanismo –como todas las crisis– no conmueve ‘plenamente’ a nuestro colectivo. Así, la ruptura demuestra también ser una repetición. Retroceden al apoyarse en nociones como totalidad, conciencia-como-agente, y hasta un cierto culturalismo, que los divorcian de la crítica del humanismo”. En Spivak, Gayatri Chakravorty, “Estudios de la subalternidad...”, *op. cit.*, p. 41.

identidad. En términos explicativos resulta quizá complejo, dada su misma ‘naturaleza’, encasillar estas propuestas teóricas y conceptuales en estancos cerrados u organizarlos en términos cronológicos o debates entre escuelas. Por tanto, para desarrollar una discusión comprensible y plausible de las aportaciones poscoloniales y decoloniales a esta tesis, en los próximos apartados analizo la construcción del discurso colonial y las relaciones de poder colonial y categorizaciones identitarias del colono/colonizado que lo generaron, sostuvieron y proveyeron a través de un determinado poder/saber colonial. Para ello, en primer lugar, discuto las propuestas de algunos autores poscoloniales y decoloniales en torno a la construcción, práctica y crítica del discurso colonial, y cómo este discurso también reproduce la colonialidad del ser como una de las lógicas del racismo en la modernidad/colonialidad<sup>137</sup>. En segundo lugar, abordo una de las aportaciones teóricas del pensamiento decolonial como posible alternativa para entender las lógicas de las relaciones globales de poder en el sistema mundo moderno/colonial. Esto es, la colonialidad del poder, entendida como dispositivo de poder que conforma redes a través de las cuales operan, entre otros, imaginarios, discursos e instituciones. De esta forma, busco establecer un hilo conductor entre el discurso colonial y sus implicaciones en la reproducción de la colonialidad del poder que permitan, en los capítulos siguientes, reflexionar sobre diversas prácticas de colonialidad como el epistemicidio y la colonialidad del saber.

### 1.3.1. El discurso colonial

Sostiene Himadeep Muppidi que “un espacio colonial es un espacio de frialdad, de hostilidad, un espacio en donde el colonizado mismo se vuelve apátrida, abatido dentro

---

<sup>137</sup> La colonialidad del ser es discutida en profundidad en el capítulo segundo. Algunos de los textos de referencia son Said, Edward W., *Orientalismo*, Debolsillo, Barcelona, 2008; Said, Edward W., *Cultura e Imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 2004; Bhabha, Homi K., *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2007, traducido por César Aria; Spivak, Gayatri Chakravorty, “Can the Subaltern Speak?”, Nelson, Cary y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, Londres, 1988; Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, 2008; Mignolo, Walter D., *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995; Mignolo, Walter D., *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2003, traducido por Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís; Moraña, Mabel, Dussel, Enrique y Carlos A. Jáuregui (eds.), *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Duke University Press, Durham y Londres, 2008; Dussel, Enrique, “El encubrimiento del otro: hacia el origen del ‘mito’ de la modernidad”, Conferencias en la Universidad de Frankfurt, 1992 (<http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/html/23.html>) y De Sousa Santos, Boaventura y Maria Paula Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Akal, Madrid, 2014.

de una forma fija, o contenido como una esencia”<sup>138</sup>. Este espacio del no ser ha sido construido a partir de un ejercicio de poder/saber sobre el sujeto colonizado, que, entre otras técnicas, se ha conformado como un discurso sobre ese otro. El discurso colonial tiene modos diversos de construcción, representación y expresión. No existe un único discurso colonial. Los imaginarios y estereotipos de los que parten son siempre fluidos y grises, y oscilan entre el conocimiento y el desconocimiento del otro; entre el rechazo y el deseo; entre las verdades tajantes y las percepciones dudosas que producen incertidumbres y miedos ante la relación con la otredad. Estos divergen también en función de su gestor y de los intereses a los que responden dichos discursos. No obstante, trátase del deseo de contener al otro o de su conversión en aras del progreso de la humanidad, los discursos coloniales reúnen una idea sobre la supremacía racial de un grupo que debe guiar a los otros hacia un camino específico por el bien común. El discurso colonial requiere la puesta en común de saberes sobre el otro. Estos saberes sirven para constituir regímenes de verdad y, así, a través de diversos dispositivos o aparatos de poder, se emplean técnicas de control sobre la otredad colonial. Dichas técnicas se insertan en las prácticas de control sobre las instituciones, los cuerpos, los espacios públicos y los espacios íntimos. Al igual que en la obra de Foucault, gran parte de los estudios poscoloniales y decoloniales asumen la relación no isomorfa entre el poder/saber, analizando, en su caso, la construcción y ejercicio del discurso colonial a partir de la puesta en práctica de diversos dispositivos o aparatos de poder producidos por la colonialidad.

Uno de los textos principales para entender las relaciones de poder en la construcción de las subjetividades coloniales es *Orientalismo* (1978) de Edward Said, en la que la práctica orientalista se entiende en tres vertientes: el sujeto, el saber y el discurso<sup>139</sup>. El sujeto orientalista responde en Said a la figura del intelectual. Se trata de “alguien que enseñe, escriba o investigue sobre Oriente...”<sup>140</sup>. Said entiende el rol de este sujeto/intelectual en términos gramscianos como un ente que pertenece a la “sociedad civil” y que ejerce “hegemonía”<sup>141</sup>. La hegemonía que es consensuada y no

---

<sup>138</sup> Muppidi, Himadeep, “Frantz Fanon”, en Edkins, Jenny y Nick Vaughan-Williams, *Critical Theorist and International Relations*, Routledge, Nueva York, 2009, p. 154.

<sup>139</sup> Ver Young, Robert J.C., *Postcolonialism. An Historical...*, op. cit., ps. 389-392.

<sup>140</sup> Said, Edward, *Orientalismo*, op. cit., p. 20.

<sup>141</sup> Comenta Said en *Orientalismo* que “Gramsci ha efectuado una útil distinción analítica entre sociedad civil y sociedad política según la cual la primera está formada por asociaciones voluntarias (o, al menos, racionales y no coercitivas), como las escuelas, las familias y los sindicatos, y la segunda por instituciones estatales (el ejército, la policía y la burocracia central) cuya función dentro del Estado es la dominación directa. La cultura, por supuesto, funciona en el marco de la sociedad civil, donde la

coercitiva, es donde reside la “durabilidad y fuerza” del orientalismo. El sujeto/intelectual desde su posición hegemónica construye a su vez el saber/conocimiento orientalista. Ese saber, según Said, “es un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y –la mayor parte de las veces– Occidente”<sup>142</sup>. La producción de saberes, por tanto, se convierte en una cuestión relevante pues es precisamente a través del modelo eurocentrado de la producción del conocimiento que se sustenta la cultura imperialista occidental<sup>143</sup>. Por último, y particularmente relevante para esta investigación, el orientalismo se define como un discurso que domina y reestructura al otro a través de su ostentación de autoridad. En palabras de Said, “el orientalismo puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él”<sup>144</sup>. Aquí, Said recurre nuevamente a herramientas foucaultianas al reflexionar sobre la autoridad del discurso colonial en tanto enunciado (saber/verdad) sobre el otro. En palabras de Robert J.C. Young, “el análisis del discurso colonial derivado de Foucault vía Said no está directamente preocupado con el lenguaje en sí mismo, sino con un régimen discursivo del conocimiento”<sup>145</sup>.

Desde luego, la obra de Said ha recibido diversas y extensas críticas. Las más relevantes para esta investigación y que despiertan el interés de utilizar críticamente las aportaciones de Said, sostienen que este atribuye a las prácticas y enunciados de la relación Occidente-Oriente un carácter inherente. Es decir, que ciertas prácticas y enunciados como “el racismo científico” o “la hiper agencia de Occidente” son inherentes a esa relación y no hay, por ende, posibilidades para la resistencia o para

---

influencia de las ideas, las instituciones y las personas se ejerce, no a través de la dominación, sino a través de lo que Gramsci llama consenso. Así, en cualquier sociedad no totalitaria ciertas formas culturales predominan sobre otras y determinadas ideas son más influyentes que otras; la forma que adopta esta supremacía cultural es lo que Gramsci llama ‘hegemonía’...” (ps. 26-27). Véase también, Campione, Daniel, “Hegemonía y contrahegemonía en la América Latina de hoy- Algunos apuntes hacia una nueva época”, en *Herramienta debate y crítica marxista*, (<http://www.herramienta.com.ar/teoria-critica-y-marxismo-occidental/hegemonia-y-contrahegemonia-en-la-america-latina-de-hoy-apuntes>) [última vez consultado: 27 de junio de 2014] y Sader, Emir, “Hegemonía y contrahegemonía para otro mundo posible”, Seoane, José y Emilio Taddei (comps.), *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre*, CLACSO, Buenos Aires, 2001.

<sup>142</sup> Said, Edward, *Orientalismo*, op. cit., p. 21.

<sup>143</sup> Apfel-Marglin, Frédérique y Stephen A. Marglin, *Decolonizing Knowledge. From Development to Dialogue*, Clarendon Press, Oxford, 1996. Ver, también, Grosfoguel, Ramón, “Retos de los Estudios Étnicos...”, op. cit.

<sup>144</sup> Said, *Orientalismo*, op. cit., p. 21.

<sup>145</sup> Young, Robert J.C., “Edward Said and...”, op. cit., p. 385.

explicaciones distintas de dicha relación<sup>146</sup>. En este sentido, Young recoge varias de las críticas a Said que, igualmente, plantean que el discurso analizado en *Orientalismo* “forma una totalidad homogénea que ignora la particularidad de la diferencia histórica y geográfica”<sup>147</sup>. Otra de las críticas a Said se ha basado en “el problema de la historicidad”, es decir, el trato sincrónico de los textos y la falta de contextualización con los elementos externos del texto analizado<sup>148</sup>. Por último, también se cuestiona “el énfasis en la naturaleza textual de la historia”, que lleva a que el análisis sea uno de interpretación y no de búsqueda de evidencia, y además, corre el riesgo de abandonar la materialidad del discurso<sup>149</sup>. Sin embargo, en este sentido, es necesario recordar que Said partía de las herramientas foucaultianas y que por tanto, entendía que el análisis de discurso no puede ser una búsqueda de la verdad pues la ‘verdad’ es lo que precisamente surge del discurso.

Los discursos sobre la otredad ocurren también en el espacio público, siendo la producción y representación de la cultura una de las estrategias del discurso colonial, de ahí el énfasis de los estudios poscoloniales por la producción y representación de la cultura. Por un lado, en las manifestaciones de la cultura imperial eurocéntrica debatidas por Said en *Cultura e Imperialismo* (1993), y por otro, en las de la cultura silenciada por y para la cultura dominante desde la diferencia cultural. Este repensar de la diferencia es fundamental también desde otros enfoques críticos como los feminismos negros. Nos instan a buscar marcos analíticos alternativos para repensarse y repensar las propias prácticas culturales. Como planteó Audre Lorde, “si nosotras mismas no nos definimos a nosotras mismas, seremos definidas por otros –para su uso y nuestro detrimento–”<sup>150</sup>.

En este sentido, la obra de Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura* (1994), se convirtió en uno de los mayores referentes para el repensar de la crítica poscolonial más allá de la dicotomía Oriente/Occidente. Esta obra aporta dos aspectos relevantes para esta investigación. En primer lugar, propone una cartografía de la ambivalencia en la producción y representación de estereotipos en el discurso colonial. Es precisamente dicha ambivalencia –y en ocasiones contingencia–, del discurso colonial lo que logra

---

<sup>146</sup> En términos generales, este es el argumento defendido por John M. Hobson y por el cual propone un ‘nuevo’ acercamiento a las relaciones Este-Oeste que atienda a las contingencias y variaciones en las relaciones entre ambos. En Hobson, John M., *The Eurocentric Conception of World Politics. Western International Theory, 1760-2010*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

<sup>147</sup> Young, Robert J.C., “Edward Said and...”, *op. cit.*, p. 391.

<sup>148</sup> *Ibidem*.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 392.

<sup>150</sup> Lorde, Audre, *Sister Outside*, Crossing Press, Trumansberg, 1984, citada en Hill Collins, Patricia, “Rasgos distintivos del...”, *op. cit.*, p. 123.

perpetuarlo y reconfigurarlo en nuevos contextos discursivos y diferentes prácticas de poder. Esto nos permite hacer una reflexión crítica sobre el racismo en la posguerra Fría, entendiendo la pervivencia, pero también las contingencias, de la práctica eurocéntrica racista –sea de contención o conversión de la otredad–, a la vez que comprendiéndola como parte de un imaginario más complejo basado en estereotipos y saberes sobre el otro. Como sostiene Bhabha:

“Para comprender la productividad del poder colonial es crucial construir su régimen de verdad, no someter sus representaciones a un juicio normalizador. Sólo entonces se vuelve posible comprender la ambivalencia productiva del objeto del discurso colonial: esa ‘otredad’ que es a la vez un objeto de deseo y de irrisión, una articulación de la diferencia contenida dentro de la fantasía del origen y de la identidad. Lo que revela esa lectura son los límites del discurso colonial y permite una transgresión de estos límites desde el espacio de esa otredad”<sup>151</sup>.

En segundo lugar, la propuesta de Bhabha resulta interesante al entender el estereotipo como “una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre está ‘en su lugar’, ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente...”<sup>152</sup>. Según Bhabha, la utilización estratégica de los saberes raciales y sexuales y “su inscripción en el juego del poder colonial como modos de diferenciación, defensa, fijación, jerarquización, es un modo de especificar el discurso colonial [que responde al] *dispositif* o aparato”<sup>153</sup>. Un dispositivo, como se ha discutido anteriormente, se inscribe en un juego de poder determinado, pero de igual forma, “siempre está ligado [...] a ciertas coordenadas de conocimiento que nacen de él [y que], en igual medida, lo condicionan”<sup>154</sup>. Además, consiste en “estrategias de relaciones de fuerzas sostenidas por, y que sostienen a, tipos de conocimiento”<sup>155</sup>. En este caso, estos tipos de conocimiento/dispositivo conforman lo que Bhabha denomina el estereotipo como fetichismo. Es decir: “El mito de la originación histórica (pureza racial, prioridad cultural) producido con relación al estereotipo colonial [que] tiene por función

---

<sup>151</sup> Bhabha, Homi, *El lugar de la cultura*, op. cit., p. 92.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>154</sup> Foucault, Michel, “The Confession of the Flesh”, en *Power/Knowledge*, Harvester Press, Brighton, 1980, p. 196, citado en Bhabha, Homi, *El lugar de la cultura*, op. cit., p. 99. Y continúa Bhabha: “El aparato es esencialmente de naturaleza estratégica, lo que significa suponer que es cuestión de cierta manipulación de las relaciones de fuerza, ya sea desarrollándolas en una dirección particular, bloqueándolas, estabilizándolas, utilizándolas, etc.”, p. 99.

<sup>155</sup> *Ibidem*.



‘normalizar’ las múltiples creencias y sujetos escindidos”<sup>156</sup>. Además, Bhabha sostiene que el estereotipo “como fobia y fetiche” es lo que, según Fanon, “amenaza la clausura del esquema racial/epidérmico para el sujeto colonial y abre la vía regia a la fantasía colonial”<sup>157</sup>.

El estereotipo, por tanto, tiene dos funciones: fetichizar al colonizador y representar al colonizado. Esta perspectiva del discurso colonial como una reproducción correlacionada entre colono y colonizado (ambos entendidos como sujeto colonial) será discutida en el próximo capítulo al reflexionar sobre el racismo y las reflexiones en torno a esta temática hechas por Albert Memmi y Frantz Fanon, entre otros. A través de sus escritos, estos autores describieron y analizaron una serie de discursos y prácticas que, durante el colonialismo, imaginaron y construyeron las subjetividades interactuantes en el espacio colonial. En el caso de los rasgos de la identidad europea y sus criterios de pertenencia a la comunidad, como sostiene Ann Laura Stoler, estos ya no eran fijos, sino que “emergían de manera más fluida, permeable, y en un terreno histórico más disputado”<sup>158</sup>. Continúa la autora:

“Las políticas coloniales de exclusión eran contingentes a la construcción de categorías. El control colonial estaba dirigido a identificar quién era ‘blanco’, quién era ‘nativo’, y qué niños podrían ser ciudadanos en vez de sujetos [...] En últimas, la inclusión y exclusión requirió la regulación de la vida sexual, conyugal y doméstica de los colonos europeos y sus sujetos”<sup>159</sup>.

Como discutiré en el capítulo cuarto de esta investigación, lógicas similares operaron durante la primera etapa de la Revolución haitiana cuando la cuestión del reconocimiento de los mulatos como ciudadanos franceses en igualdad de derechos ante la república se vio contenida por una cuestión de identificaciones raciales. Se generaron, además, diversas críticas en torno a la supuesta permisividad con la que se consentían las relaciones sexuales en la colonia y el problema que esto generaba para la seguridad de la ‘raza’ blanca. De esta forma, se estaba re-produciendo la idea de una identidad supremacista blanca que, como discutiré en esta investigación, exhibía características de la cultura política liberal.

Estas subjetividades acarreaban lo que Uday S. Mehta ha denominado “estrategias liberales de exclusión”, que muestran cómo las bases del pensamiento

---

<sup>156</sup> *Ibid.*

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>158</sup> Stoler, Ann Laura, *Carnal knowledge and imperial power race and the intimate colonial rule*, University of California Press, Berkeley, 2002, p. 43.

<sup>159</sup> *Ibidem.*

filosófico liberal se estructuran en función a una percepción de superioridad racial europea que permite dominar la relación con el otro. Este discurso sobre la superioridad de unos y la inferioridad de otros parte de varias premisas<sup>160</sup>. En primer lugar, de la infantilización del sujeto colonizado como estrategia de exclusión, lo que provee al colonizador de herramientas discursivas y políticas para retirarle su soberanía, al menos de forma temporal y hasta que consiga un nivel digno de razonamiento político y de institucionalización. Solo a partir de la existencia de instituciones ‘civilizadas’ y ‘maduras’ se puede controlar y limitar la amenaza que el estadio previo de barbarie representa. De igual forma, como han demostrado diversas investigaciones sobre la cotidianeidad colonial, el gobierno colonial regulaba no solo la política y economía de las colonias a merced de sus intereses coloniales. La administración colonial también nombraba y regulaba los cuerpos, la sociabilidad, la intimidad de las subjetividades coloniales; aspectos que, como se verá, son muy relevantes para esta investigación.

Por tanto, las administraciones coloniales ejercían, en este sentido, una colonialidad del ser sobre el sujeto colonizado que se forjó a partir de la colonialidad del saber y la colonialidad del poder. Como he discutido anteriormente, la supremacía blanca, siempre contingente y cambiante, se ha constituido como una subjetividad dominante que se permite así misma establecer enunciados, generar saberes y reproducirlos a través de la repetición y el estereotipo. De esta forma, los establece normativamente como estándares imperativos para la existencia de un reconocimiento. Así, el no ser, se encuentra en una posicionalidad en torno a las relaciones de poder inferiorizada pues su existencia ha sido siempre condicionada a la voluntad de reconocimiento del ser. Sin embargo, como sostienen los diversos autores discutidos en esta tesis (como Fanon, Foucault, Said y Dussel) la resistencia es posible. Es decir, en medio del no reconocimiento existen aperturas y rupturas con las dialécticas establecidas. Solo así se explica la resistencia y supervivencia indígena en América Latina por más de cinco siglos; solo así se explica la Revolución haitiana y el horizonte que esta abrió y posibilitó para el resto del continente.

---

<sup>160</sup> Mehta, Uday S., “Liberal Strategies of Exclusion”, en *Politics and Society*, n°. 18, 1990. En esta obra se discute cómo los mayores postulados del pensamiento liberal –desde la razón de John Locke, hasta la razonabilidad de John Rawls– en relación a los individuos y ciudadanos, proveía herramientas para categorizar las prácticas y sujetos colonizados, y por tanto, para generar un discurso colonial.

### 1.3.2. La colonialidad del poder

Como se ha mencionado en la introducción, el discurso colonial, junto con el poder y el saber, produce, gestiona y limita las “identidades predatorias”, formando parte de un dispositivo de poder que podemos entender como la colonialidad del poder<sup>161</sup>. En términos generales, dicha colonialidad “[s]e entiende como un proceso histórico constitutivo y un sistema de dominación occidental que incluye la opresión económica, epistémica y racial de grupos subalternos”<sup>162</sup>. A continuación, discuto las diferentes aproximaciones al concepto de colonialidad del poder y su utilidad para comprender las relaciones globales de poder.

El término colonialidad del poder fue originalmente acuñado por Aníbal Quijano y propone, como primer paso, separar el estudio de la colonialidad de su vinculación exclusiva con el colonialismo histórico formal por varias cuestiones. En primer lugar, exige entender las prácticas de la colonialidad en contextos coloniales y no coloniales. Segundo, permite comprender dichas prácticas más allá de la descolonización formal, proceso a partir del cual las RRII han asumido la supuesta equidad basada en la estatalidad de los diversos actores tras la desaparición del colonialismo como régimen normativo. La concepción de Quijano gira alrededor de la sugerencia de que “el modelo de poder que a día de hoy es globalmente hegemónico presupone un elemento de colonialidad”<sup>163</sup>. El colonialismo situó a los pueblos dominados en una posición ‘natural’ de inferioridad para justificar su subordinación. Tras la descolonización formal, según dicho autor, “la raza y la división del trabajo siguen estando estructuralmente vinculadas y se refuerzan mutuamente”<sup>164</sup>. Y como resultado, “la hegemonía europea sobre el nuevo modelo de poder global concentró todas las formas de control sobre la subjetividad, la cultura y, especialmente, el conocimiento y la producción de conocimiento bajo su hegemonía”<sup>165</sup>.

---

<sup>161</sup> El término “identidades predatorias” propuesto por Arjun Appadurai es discutido en detalle en el capítulo tercero. Este se refiere, en términos generales, a las identidades que se construyen en relación a una diferencia, que ven amenazada en la coexistencia de distintas identidades y que se sostienen sobre un imaginario de “angustia por lo incompleto”. Es decir, la presencia del otro le sustrae una parte esencial de su identidad homogénea y completa. Por otro lado, parte de las ideas que serán discutidas en este apartado han sido presentadas previamente en el artículo: Fonseca, Melody y Ari Jerrems, “Pensamiento decolonial...”, *op. cit.*, ps. 103-121.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>163</sup> Quijano, Aníbal, “Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America”, en *Nepantla: Views from South*, vol. 1, n.º. 3, 2000, p. 533.

<sup>164</sup> *Ibidem*, ps. 535-536.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 540.

A pesar de que la formulación de Quijano es en parte útil, su entendimiento de una estructura de poder global ominosa resulta inadecuada pues, al menos virtualmente, niega la agencia del colonizado. En este sentido, su definición padece de una excesiva fijación en el estructuralismo de la teoría del sistema mundo. Es cierto que añade mayor complejidad al análisis de las relaciones de poder al tomar en cuenta categorías como ‘raza’ y cultura, y entenderlas como conectadas de manera intrínseca al capitalismo. Sin embargo, su propuesta queda limitada al proponer una meta-narrativa del poder que impide visibilizar los espacios de contestación, resistencia e hibridez. De ahí que la propuesta de Quijano haya sido repensada y teorizada más adecuadamente, no como un todo que determina y domina, sino como un cuerpo heterárquico y heterogéneo de relaciones.

Este sería el caso de Ramón Grosfoguel que define la colonialidad del poder como un cuerpo heterárquico; es decir, que no ha sido diseñada como jerárquica, sino más bien, como una “heterarquía de poder” en la cual las variables que categorizan al ser y al no ser están vinculadas de manera compleja<sup>166</sup>. La comprensión de las relaciones de poder en términos de heterarquía, permite ir más allá de las estructuras hacia un lenguaje de complejidad, sistemas abiertos, entremezclado con múltiples y heterogéneas jerarquías, niveles estructurales y lógicas de estructuración<sup>167</sup>. Por su parte, Santiago Castro-Gómez entiende la colonialidad del poder más bien como un dispositivo<sup>168</sup>. Esta interpretación permite entender la colonialidad como una red de relaciones complejas entre lo material e inmaterial; como un ejercicio de poder que atraviesa, y es atravesado por, la producción de enunciados y saberes que distinguen entre lo que es conocimiento y lo que no lo es. Más aún, retomando la interpretación de Koselleck sobre los “conceptos contrarios asimétricos”, la colonialidad misma se sostiene sobre la asimetría de la modernidad, y viceversa; y así, sobre la separación de dos espacios divididos por la “línea abismal” que planteaba Boavenutra de Sousa Santos: la zona del ser y la zona del no ser para Fanon.

Por tanto, al entender la colonialidad del poder como un dispositivo, se establece un punto de encuentro entre la teoría foucaultiana y el pensamiento decolonial. Según

---

<sup>166</sup> Concepto de “heterarquía” acuñado por Kyriakos Koutopoulos en *The Logics of Social Structures*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993. Citado en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá, 2007, p. 18.

<sup>167</sup> Grosfoguel, Ramón, “Transmodernity, border thinking, and global coloniality: decolonizing political economy and postcolonial studies”, en *Eurozine*, publicado 4/7/2008, p. 12. ([www.eurozine.com](http://www.eurozine.com))

<sup>168</sup> Castro-Gómez, Santiago, “Michel Foucault y la colonialidad...”, *op. cit.*

como ha analizado Castro-Gómez en su artículo “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, aunque en sus lecciones en el *Collège de France* Foucault parte de un análisis eurocéntrico en términos de contenidos<sup>169</sup>, sus formas ofrecen herramientas para formular una teoría heterárquica del poder. Señala Castro-Gómez que Foucault no considera el poder como homogéneo o que opera en una sola dirección, sino como algo que circula en muchas direcciones y que funciona siempre en red<sup>170</sup>.

En todo caso, tanto Grosfoguel como Castro-Gómez, entienden que la colonialidad del poder no es una estructura de poder sino un cuerpo de elementos y procesos interrelacionados que, a través de relaciones complejas entre la epistemología, la ontología y la materialidad, se han desarrollado desde el periodo colonial y han tenido como resultado la marginalización de los pueblos y las culturas no occidentales. Esta heterarquía, dispositivo o colonialidad del poder, se compone de múltiples regímenes de poder que funcionan en diferentes niveles: microfísico, mesofísico y macrofísico. El primero, ocurre en el espacio de los cuerpos y se basa en tecnologías disciplinarias y en la producción de los sujetos. Lo mesofísico funciona a través del control sobre las poblaciones, principalmente en el nivel de las instituciones del estado moderno. Por último, el nivel macrofísico contiene los dispositivos supraestatales de seguridad que favorecen la libre competencia entre estados hegemónicos por los recursos naturales y humanos<sup>171</sup>. Es importante señalar que no todas las relaciones de poder son conmensurables, a veces se cruzan formando entramados complejos<sup>172</sup>. Entre ellas no hay relaciones jerárquicas ni estructurales, sino que más bien forman parte de un todo interconectado. Sin embargo, como sugiere Castro-Gómez, analizar la colonialidad del poder desde un enfoque heterárquico sería pensarla no como estructura, ni supraestructura<sup>173</sup>, sino más bien como un espacio definido por los límites de lo enunciable y lo visible, siendo estos márgenes siempre borrosos y permeables; donde lo importante es, sin embargo, no olvidar que este espacio, y la continua delimitación de sus márgenes, “sólo se mantiene a través de la violencia (política, social, económica y epistémica)”<sup>174</sup>.

En el contexto de las RRII, estos dispositivos han creado un modelo acerca de lo deseable y lo no deseable a partir de los parámetros occidentales de paz, democracia,

---

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>170</sup> *Ibid.*, ps.161-162.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 170.

derechos humanos y estabilidad de los estados. En la actualidad, estas cuestiones forman parte de los discursos y prácticas de la denominada “paz liberal” como la forma hegemónica de gestionar las sociedades posconflicto desde las lógicas del “*state building*” y los “estados fallidos”. Sin embargo, el funcionamiento de este poder no es homogéneo pues, como plantea Castro-Gómez, “no hay una sola colonialidad del poder, sino muchas”<sup>175</sup>, por lo que su actualización y re-significación se reconstruye en función al contexto espacio-temporal al que se enfrenta. Como he querido argumentar hasta aquí, el intento de analizar las relaciones globales de poder, abordando la complejidad de la modernidad/colonialidad, requiere la puesta en común de diversas herramientas analíticas que contemplen los dispositivos de poder en conjunción, así como sus efectos y consecuencias para los imaginarios globales. Para esto, ha sido necesario cuestionarse cómo se establecen las dinámicas del poder, cómo el saber opera construyendo subjetividades adversas y racializadas, y cómo esto, a lo largo de la construcción de un ser imperial y, posteriormente, un ser imperial liberal, ha construido y perpetuado el ejercicio de la colonialidad sobre la otredad.

#### **1.4. Conclusiones. Un diálogo transmoderno sobre el poder: Foucault y el pensamiento decolonial**

¿Cabe preguntarse qué es el poder? ¿Cómo se ejerce el poder? ¿Por qué la relación del discurso y el poder? O, incluso, ¿Por qué un diálogo entre Foucault y el pensamiento decolonial? Estas son algunas de las preguntas a las que he querido dar respuesta en este capítulo. Con estos cuestionamientos he buscado comprender los mecanismos de ejercicio del poder y algunas propuestas metodológicas y estratégicas para su análisis en el caso de las prácticas y tecnologías de poder y más concretamente de un saber/poder (como colonialidad del poder) de Estados Unidos sobre Haití en la segunda modernidad/colonialidad.

La intención ha sido poner en discusión las aportaciones del pensamiento crítico contemporáneo, en concreto, del posestructuralismo foucaultiano y del pensamiento decolonial. Así, el diálogo transmoderno entre el filósofo francés y estas escuelas de pensamiento permite generar y proponer un marco amplio de análisis y comprensión de las prácticas de poder. Parto de la indisoluble construcción foucaultiana del nexo poder/saber como práctica discursiva de unos enunciados, unas palabras, unos saberes y

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 168.

unos objetos que implicarán el ejercicio de un determinado poder y que atravesará y afectará las identidades. A estas aportaciones, adhiero los postulados del pensamiento decolonial que permiten comprender la colonialidad del poder en términos de heterarquía de poder que afecta los distintos modos de opresión y resistencia en los espacios de interacción entre las zonas del ser y las zonas del no ser. Los objetivos han sido poner en discusión las distintas reflexiones sobre el ejercicio del poder desde estos enfoques y cómo esto, además, resulta indisociable del análisis crítico del discurso.

Anteriormente he comentado algunos de los debates que se han generado en relación a los usos de la obra de Foucault para la crítica decolonial. Como he mencionado anteriormente, Castro-Gómez nos recuerda que si bien el trabajo de Foucault fue eurocentrado, no así sus herramientas analíticas, las cuales, al menos en este caso, facilitan esta investigación<sup>176</sup>. De esta forma, la puesta en común de estos acercamientos permite comprender la especificidad de la práctica del poder, su economía y vinculación a los saberes, en igual medida que su ejercicio a través de las instituciones, los discursos y los objetos que conforman la colonialidad que produce y representa el poder. Por lo tanto, en los conceptos atendidos en este capítulo se encuentran algunas de las lentes o primeras herramientas del marco teórico, conceptual y metodológico, con el que se discute cómo el imperialismo estadounidense sobre Haití, desde sus prácticas discursivas en suelo norteamericano hasta sus intervenciones militares, pasando por las hegemonías raciales, ha operado como una colonialidad del poder, basado en el saber del liberalismo.

---

<sup>176</sup> “Los avatares de la crítica decolonial”, entrevista a Santiago Castro-Gómez por el Grupo de Estudios sobre Colonialidad, en *Tabula Rasa*, n.º. 16, 2012, p. 218.

## 2. ‘Raza’ y racismo: reflexiones críticas

### 2.1. Introducción

Los legados y continuidades de la construcción, reproducción y representación de la ‘raza’ han sido desplazados de los análisis teóricos en las RRII desde la segunda mitad del siglo XX. Como rasgo del eurocentrismo en la disciplina, la experiencia europea tras el Holocausto devino en la negación de la ‘raza’ y, con ello, en su silenciamiento e invisibilización en los análisis sobre las relaciones de poder globales. Como he mencionado brevemente en la introducción de esta investigación, la ‘raza’ debe ser entendida como un constructo social que, a pesar de haber “desaparecido” de los discursos oficiales, permea en los imaginarios colectivos que en la actualidad se sirven de otros códigos discursivos, enunciados y recursos lingüísticos. En las últimas décadas, los enfoques críticos de los que se parte en esta investigación han retomado esta cuestión en sus análisis con el propósito de ver tanto la continuidad de este dispositivo de poder (en los discursos y en las prácticas materiales) así como la re-significación de la ‘raza’ y el racismo en otros lenguajes igualmente racializados.

Para esta cuestión, además, han sido sumamente relevantes las aportaciones desde los feminismos negros y la propuesta metodológica de la “interseccionalidad” que propone analizar las relaciones de poder atravesadas por diversos dispositivos como la ‘raza’, el ‘género’, la ‘sexualidad’, la ‘clase’, entre otras<sup>1</sup>. Como veremos en este capítulo, las dos genealogías del racismo discutidas evidencian dicha interseccionalidad y, en el caso de la genealogía decolonial, atienden al epistemicidio como una práctica de negación y apropiación violenta de los saberes otros que no solo operó sobre las subjetividades racializadas, sino también y de forma intencionada, sobre las mujeres.

En este capítulo, en primer lugar, presento cómo la ‘raza’ y el racismo han sido analizados desde diversos enfoques en las ciencias sociales y cómo sus legados y

---

<sup>1</sup> Una de las primeras obras en asumir el término de “interseccionalidad” fue Crenshaw, Kimberle, “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, en *The University of Chicago Legal Forum*, n.º. 140, 1989, ps. 139-169; véase también, Crenshaw, Kimberle, Gotanda, Neil, Peller, Gary y Kendall Thomas (eds.) *Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement*, The New Press, Nueva York, 1995. Para una reflexión crítica sobre las implicaciones de la interseccionalidad en las ayudas al desarrollo, véase, Yuval-Davis, Nira, “Intersectionality and Feminist Politics”, en *European Journal of Women’s Studies*, vol. 13, n.º. 3, 2006, ps. 193-209. Como obra compilatoria, Berger, Michele Tracy y Kathleen Guidroz (eds.), *The Intersectional Approach. Transforming the Academy Through Race, Class, & Gender*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2009, entre otras.



continuidades pueden ser estudiadas en la actualidad. Seguido de esto, presento dos genealogías del racismo. Por un lado, las aportaciones de Michel Foucault sobre el ejercicio del biopoder y las lógicas de la biopolítica como herramientas que permiten entender las prácticas concretas del poder a través del racismo. En segundo lugar, la genealogía del racismo propuesta desde los pensadores decoloniales en la cual, a través del estudio de diversas categorizaciones sobre la otredad (por ejemplo, humanidad/sub-humanidad, civilización/barbarie, desarrollo/sub-desarrollo, buena gobernanza/estado fallido, entre otras), permiten comprender la continuidad en el tiempo de los conceptos contrarios asimétricos que forjan y refuerzan las divisiones entre la zona del ser y la zona del no ser.

## **2.2. Los conceptos de ‘raza’ y racismo**

A lo largo de los pasados siglos, el racismo como práctica de diferenciación y exclusión entre unos y otros, se ha valido de la construcción de ciertos enunciados religiosos, científicos y culturales que han servido para racializar las subjetividades y ejercer distintas prácticas de dominación, control y gobierno. El racismo, como ejercicio de poder institucionalizado, se ha desarrollado en torno a la construcción del concepto ‘raza’, a la atribución de “conceptos contrarios asimétricos” que establecen jerarquías entre dichas subjetividades racializadas, así como en torno a las teorías racialistas dominantes en la filosofía occidental<sup>2</sup>. En los siguientes apartados, presento cómo ambos conceptos han sido estudiados en las ciencias sociales y cuáles son las aportaciones que permiten analizarlos en las prácticas de poder actuales.

### **2.2.1. El concepto de ‘raza’**

El ‘origen’ del concepto ‘raza’ y el estudio de los acontecimientos que permitieron que se estableciera como una ‘realidad’, biológica y/o social, sigue siendo controvertido

---

<sup>2</sup> Aquí parto de la discusión presentada anteriormente sobre el planteamiento de Koselleck sobre los “conceptos contrarios asimétricos”. Por otro lado, el término de teorías racialistas lo tomo prestado de las puntualizaciones que señala Todorov al diferenciar entre ‘racismo’ y ‘racialismo’, siendo esto último entendido como la formulación teórica o ideológica de las razas en la que se asume que estas existen; se les atribuyen características físicas y morales; se les jerarquiza; y se propone una gestión política sobre estas en términos de dominación. Aunque racismo y racialismo son conceptos y prácticas distintas, suelen estar vinculados. Es así como el racismo se constituye como un régimen de verdad. Sobre la diferencia de estos conceptos, ver Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Siglo XXI, Madrid, 2013. Traducido por Martí Mur Ubasar.

dentro de los enfoques críticos<sup>3</sup>. Es necesario recordar, por un lado, las palabras de Robert Miles cuando dice:

“No hay ‘razas’ y por tanto no hay ‘relaciones raciales’. Solo hay una creencia de que hay ciertas cosas, la cual es usada por ciertos grupos sociales para construir al Otro (y por tanto al Yo) en el pensamiento como un prelude a la exclusión y dominación, y por otros grupos sociales de definir al Yo (y por tanto de construir al Otro) como medios de resistir la exclusión”<sup>4</sup>.

Para Miles, por tanto, “la ‘raza’ no es una cosa en sí misma con poder de tener efectos” y solo puede ser usada para “referirse descriptivamente a dichos usos de la idea de ‘raza’”<sup>5</sup>. En esta investigación, siguiendo las apreciaciones de Miles, se recurre al término ‘raza’ en tanto su utilización como concepto que ha servido para establecer diferencias jerarquizadas entre distintas poblaciones y que está atravesada por diversos dispositivos de poder en torno al desarrollo, la estética, lo moral, lo ético, etc, siendo al mismo tiempo, un dispositivo de poder en sí misma. No obstante, como se presenta más adelante, la ‘raza’ también ha significado un sitio de empoderamiento para ciertas subjetividades racializadas que han construido en torno a esta una identidad subalterna.

Sostiene David Theo Goldberg que “[e]l naturalismo racial [...] es el argumento de que aquellos que no son europeos, ni más o menos de total ascendencia europea en cierto sentido biológico, son inherente o naturalmente inferiores a aquellos que sí son europeos...”<sup>6</sup>. Este autor argumenta que esta construcción naturalizada de la ‘raza’ va “desde Sepúlveda a mediados del siglo XVI, pasando por Voltaire y Blumenbach, Kant y Hume, Carlyle y Spencer, hasta la eugenesia y el darwinismo social de aquellos como Murray y Herrnstein, Coon y Rushton”<sup>7</sup>. Por el contrario, “[e]l historicismo racial [...] consiste en una serie de reclamos de que aquellos que no son europeos o de ascendencia europea no son inherentemente inferiores sino históricamente inmaduros o menos

---

<sup>3</sup> Por ejemplo, además de las dos genealogías del racismo que se discuten en este capítulo, se encuentra la propuesta neo-marxista que insiste en el origen del concepto ‘raza’ en tanto a su relación con la clase aristocrática. Véase Anderson, Benedict, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del Nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2006.

<sup>4</sup> Sobre las aportaciones a las discusiones de los conceptos de ‘raza’ y ‘racismo’ hechas por Robert Miles, ver Wodak, Ruth y Martin Reisigl, “Discourse and Racism”, en Wodak, Ruth y Teun A. Van Dijk (eds.), *Racism at the Top. Parliamentary Discourses on Ethnic Issues in Six European States*, Austrian Federal Ministry of Education, Science and Culture, Austria, 2000, ps. 34-36. Cita de Miles, Robert, *Racism after ‘Race Relations’*, Routledge, Londres, 1993, p. 42.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Goldberg, David T., “The Global Reach of Raceless States”, en Gounari, Panayota y Donald Macedo, *The Globalization of Racism*, Paradigm Publisher, Boulder, 2006, ps. 45-46. Ver también Goldberg, David T., *Anatomy of Racism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990; y Goldberg, David T., *The Racial State*, Blackwell, Oxford, 2001.

<sup>7</sup> Goldberg, David T., “The Global Reach of Raceless...”, *op. cit.*, ps. 45-46.

desarrollados”<sup>8</sup>. Aquí, Goldberg sitúa a Locke, John Stuart Mill, pasando por Merivale y Marx, “hasta las políticas coloniales de asimilación, desarrollo y progreso”<sup>9</sup>.

En 1982, en su clásica obra sobre la conquista de América, Tzvetan Todorov sostenía que este acontecimiento supuso un nuevo marco en el que Europa podría mirarse a través de su relación con el otro en términos de conversión y/o conquista<sup>10</sup>. Se abrían, entonces, dos posibilidades discursivas y prácticas desde el *ego conquiro* con diversas implicaciones en sus relaciones con la otredad en la modernidad/colonialidad<sup>11</sup>.

Por su parte, desde una crítica feminista decolonial, Julia Suárez-Krabbe sostiene que:

“El yo conquisto busca eliminar al otro a través de la explotación y la violencia. Representa un ego masculino y fálico que esclaviza. Esto significa que la primera subjetividad moderna también es una subjetividad profundamente anclada en una idea específica del género. El eroticismo practicado por este ego fálico en las colonias fue parte de las prácticas de dominación del cuerpo a través de la colonización sexual de las mujeres y el trabajo forzado de los hombres”<sup>12</sup>.

Más aún, dichas prácticas discursivas habrían sido capaces, según estos enfoques críticos, de reconfigurarse como estándares de la construcción de la identidad/diferencia racializada y construida sobre el ‘género’ en la modernidad/colonialidad tardía, es decir, hasta la actualidad. Así, para William E. Connolly, la obra de Todorov introduce “una zona de intertextualidad entre el cristianismo de finales de la edad media y el secularismo internacionalista de la modernidad tardía con el propósito de abrir el presente hacia un cuestionamiento de sí mismo y de su pasado”<sup>13</sup>, permitiendo observar

---

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibid*.

<sup>10</sup> Todorov, Tzvetan, *La conquista de América: el problema del otro*, 13ª ed., Siglo XXI, México D.F., 2003 (publicado originalmente en francés en 1982).

<sup>11</sup> El *ego conquiro* es el sujeto que, según Enrique Dussel, precede al *ego cogito* de Descartes, y que nace en el momento del encuentro entre el “yo” europeo y el “otro” azteca. En su 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*, Biblioteca Indígena, La Paz, 1995.

<sup>12</sup> Suárez-Krabbe, Julia, “Pasar por Quijano para salvar a Foucault. Protección de identidades blancas y decolonización”, en *Tabula Rasa*, n.º. 16, 2012, p. 44. Los cimientos patriarcales del estado colonial y del colonialismo, así como su perdurabilidad en la actual gestión de los estados, han sido criticados desde el feminismo decolonial. Además de Suárez-Krabbe, véase también, Chávez, Patricia, Quiroz Tania, Mokranis, Dunia y Maria Lugones, *Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2011.

<sup>13</sup> Connolly, William E., *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Cornell University Press, Ithaca, 1991, p. 42. Y continúa Connolly insistiendo que: “El cristianismo posiciona un único dios y le une a una religión *universalista* a todos los seres humanos *por igual*. [...] Las bases del cristianismo medieval crea a sus otros externos y les constituye como paganos, salvaje, primitivos, inocentes o bárbaros. Una vez esta orientación básica está asegurada, se enfrentarán entre sí dos posturas que permitan la primacía sobre el otro [conquista o destrucción y/o convertirles]”.

cómo la ‘raza’, entre otros dispositivos de poder, se ha utilizado con el propósito de “legitimar las prácticas de conquista, esclavitud, desposesión y dominación que han producido estructuras racializadas, relaciones sociales, prácticas y órdenes políticos”<sup>14</sup>.

En el periodo posterior a la conquista de América y a lo largo de la expansión europea, el concepto de ‘raza’ se definió en términos de descendencia y pertenencia a la clase aristocrática<sup>15</sup>. A partir de la época revolucionaria, entre los siglos XVIII y XIX, las nuevas lógicas de dominación sobre la otredad y la emergencia de las primeras sociedades poscoloniales, dieron paso a la generación de un ‘nuevo’ discurso racial que, partiendo de enunciados pseudocientíficos, construyó un saber biológico y antropológico sobre las ‘razas’. En este periodo, “la idea de la raza se incorporó dentro de la literatura histórico-política y fue transferida conceptualmente a la terminología de la historia humana”<sup>16</sup>. En la segunda mitad del siglo XIX, será el darwinismo social y su tesis de la supuesta inferioridad biológica de ciertas ‘razas’ lo que construirá las diferencias raciales sobre lo biológico, lo histórico y la pertenencia a territorios, estados y naciones concretas, así como sobre luchas raciales en las que solo el más fuerte sobrevivirá. A pesar de que, como discutiré más adelante, el racismo, como poder que se ejerce sobre la construcción de subjetividades racializadas proyectadas como desiguales en lo natural-biológico o epistémico-cultural, ha sido configurado a través de una genealogía más amplia y extensa en el espacio y el tiempo, el término de racismo científico responde a la tesis de la desigualdad biológica de las ‘razas’ que sirvió como régimen de verdad desde finales del siglo XIX y hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial. Esta tesis fue formalmente desmentida a través de las declaraciones de la UNESCO<sup>17</sup> que supusieron el “fin” normativo de la discusión sobre la desigualdad

---

<sup>14</sup> Gruffydd Jones, Branwen, “‘Good governance’ and ‘state failure’: the pseudo-science of statesmen in our times”, en Anievas, Alexander, Nivi Manchanda y Robbie Shilliam (eds.), *Race and Racism in International Relations: Confronting the global colour line*, Routledge, Londres, 2015, p. 65. La autora hace referencia a la obra de Hesse, Barnor, “Racialized Modernity: An Analytics of White Mythologies”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, n.º. 4, 2007, p. 654.

<sup>15</sup> Benedict Anderson sostiene que: “Los sueños del racismo tienen efectivamente su origen en ideologías de clase más que en la de nación: sobre todo en las pretensiones de divinidad de los gobernantes y de sangre ‘azul o ‘blanca’ y la ‘crianza’ entre las aristocracias”. En Anderson, Benedict, *Comunidades Imaginadas...*, op. cit., p. 210.

<sup>16</sup> Wodak, Ruth y Martin Reisigl, “Discourse and Racism...”, op. cit., p. 33.

<sup>17</sup> Declaración sobre la raza, París, julio de 1950; Declaración sobre la naturaleza de la raza y las diferencias raciales, París, junio de 1951; Propuestas sobre los aspectos biológicos de la cuestión racial, Moscú, agosto de 1964; Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales, París, septiembre de 1967; Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales, París, noviembre de 1978). En la recopilación publicada por la UNESCO y titulada *Cuatro declaraciones sobre la cuestión racial*, se recogen las declaraciones hasta 1967 y dos artículos en relación a estas. Estos son: Hiernaux, Jean, “Los aspectos biológicos de la cuestión racial”, ps. 9-16; y Banton, Michael, “Aspectos sociales de la cuestión racial”, ps. 17-31.

biológica de las ‘razas’ y la supresión del uso de dicho término para referirse a las diversidades genéticas de las poblaciones que componen a la humanidad<sup>18</sup>. Sin embargo, si bien esto supuso el fin del carácter biológico del estudio de las desigualdades, también tuvo como efecto la transferencia del conocimiento racializado sobre los otros a las cuestiones relativas a lo social y cultural. En este sentido, la antropología –como campo de estudio que había servido tanto para alimentar al régimen de verdad establecido por el racismo científico, como para dismantelar la teoría biológica<sup>19</sup>– terminaría por adoptar un enfoque “post-racial” e intentaría desarrollar sus marcos analíticos a partir de términos menos jerarquizados, como la cultura y la etnicidad, para estudiar la diversidad humana. No obstante, esto ha llevado a cierta esencialización y racialización, quizás más sutil pero igualmente dañina, de dichos términos<sup>20</sup>.

### 2.2.2. El concepto de racismo

Antes de abordar dos diferentes genealogías del racismo –la de Michel Foucault y la del pensamiento decolonial–, analizo en este apartado las interpretaciones ‘clásicas’ del racismo dentro de las ciencias sociales. Una primera interpretación ha sido entender el racismo, como hace Albert Memmi, en términos de heterofobia; es decir, de una fobia o miedo a la diversidad, considerando, por tanto, las agresiones y rechazos hacia los otros como un tipo de patología que se justifica desde un punto de vista psicológico, cultural y social<sup>21</sup>. Una segunda interpretación del racismo complejiza su análisis al entenderlo

---

<sup>18</sup> Para un análisis más detallado de las declaraciones de la UNESCO y la cuestión racial ver Ordoñez Mazariegos, Carlos Salvador, “El racismo en los umbrales del siglo XXI. El quehacer de la UNESCO y el racismo”, en *La problemática del Racismo en los Umbrales del Siglo XXI, VI Jornadas Lascasianas, Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, UNAM, México D.F., n.º. 2, 1997, ps. 429-442 [Enlace: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/148/25.pdf>].

<sup>19</sup> Por ejemplo el trabajo de Franz Boas, *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, Nueva York, 1938.

<sup>20</sup> Ver Anievas, Alexander, Manchanda Nivi y Robbie Shilliam, “Confronting the global colour line: an introduction”, ps. 8-9 y Henderson, Errol A., “Hidden in plain sight: racism in international relations theory”, ps. 22-23. Ambos en Anievas, Alexander (et. al.), *Race and Racism in International...*, op. cit.

<sup>21</sup> Ver Memmi, Albert, *Racism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000. A lo largo de esta obra, Memmi propone, en primer lugar, una descripción del racismo en la cual sostiene que este parte del problema de tener que generar la ‘raza’ en términos negativos y atribuyendo cualidades positivas a la ‘pureza racial’ y negativas a las ‘razas mezcladas’; en segundo lugar, apunta a una definición del racismo tomando en cuenta lo que llama la definición limitada (el racismo biológico) y la extensa (el racismo basado en diferenciaciones culturales, estéticas, etc.); en tercer lugar, Memmi apunta a una propuesta del tratamiento del racismo y propone tres cuestiones: (1) Ser consientes del racismo; (2) Educación; (3) Educación colectiva social que busque el imperativo universalista de la humanidad de los otros. Igualmente, en los apéndices del libro añade varios artículos publicados sobre el racismo donde apunta a las siguientes definiciones: (1) “El racismo es la asignación generalizada y final de valores a las diferencias reales o imaginarias, para el beneficio del acusador en detrimento de la víctima, con el

como un sincretismo: “una mezcla ideológica entre doctrinas pseudocientíficas, creencias religiosas y confesionales, y opiniones estereotipadas que construyen una conexión pseudo-causal entre los rasgos fenotípicos, sociales, mentales, simbólicos y ficticios”<sup>22</sup>.

El racismo, en tercer lugar, también ha sido explicado como una ideología. En este sentido, Philomena Essed sostiene que, como “ideología, estructura y proceso”, forma parte de una estructura más amplia de desigualdades, que existe en la cotidianidad en tanto que es ahí donde se crea, reproduce y confirma<sup>23</sup>. Esta explicación, no obstante, puede ser criticada en tanto que, al plantear el racismo como una ideología, se invisibiliza la capacidad de acción del poder y se limita la capacidad de entender sus técnicas<sup>24</sup>. Entenderlo como una ideología termina por relativizarlo y limitarlo a las contingencias de las aspiraciones políticas y sociales de ciertos grupos que se muestran como dominantes en ciertos contextos. Además de ideológico, para Essed el racismo tiene un carácter estructural que, ejecutado por los grupos dominantes, termina por ser proyectado como un ente inamovible que determina el ‘orden’ de las relaciones de poder. En este sentido, si atendemos al planteamiento de Foucault, el racismo no es ni ideología ni estructura, sino que:

“La especificidad del racismo moderno, lo que hace su especificidad, no está ligada a mentalidades e ideologías o a las mentiras del poder. Está ligada a la técnica del poder, a la tecnología del poder. Está ligada al hecho de que, lo más lejos posible de la guerra de razas y de esa inteligibilidad de la historia, nos sitúa en un mecanismo que permite al ejercicio del biopoder. Por lo tanto, el racismo está ligado al funcionamiento de un Estado obligado a servirse de la raza, de la eliminación de las razas y de la purificación de la raza, para ejercer su poder soberano. La yuxtaposición o, mejor, el funcionamiento a través del biopoder, del viejo poder soberano del derecho de muerte implica el funcionamiento, la introducción y la activación del racismo”<sup>25</sup>.

---

propósito de justificar los beneficios o agresiones del primero”. En Apéndice A: “An attempt at a definition”, p. 169. Y, más o menos en los mismo términos, sostiene que: (2) “[El] racismo es una definición y valoración generalizada de las diferencias biológicas, sean reales o imaginarias, para la ventaja del que las define y emplea, y a partir del detrimento del que está sujeto a dicho acto de definición, con el propósito de justificar la hostilidad o asalto (social o físico)”. En Apéndice B: “What is Racism”, p. 184.

<sup>22</sup> Wodak, Ruth y Martin Reisigl, “Discourse and Racism”, *op.cit.*, p. 34. Ver también Guillaumin, Colette, *Racism, Sexism, Power and Ideology*, Routledge, Londres, 1995.

<sup>23</sup> Essed, Philomena, *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*, Sage, Londres, 1991, p. 43.

<sup>24</sup> Panayota Gounari y Donaldo Macedo sostienen que: “El argumento de que el racismo no es nada más que una cuestión ideológica es confuso o limitado en distintas maneras. Engañosamente, deja de lado los efectos nocivos de las prácticas racistas y de las instituciones para ser capturado por algún otro término como el racismo o la discriminación racista”. En “Globalization and the Unleashing of New Racism. An Introduction”, en Gounari, Panayota y Donaldo Macedo, *The Globalization of Racism...*, *op. cit.*, p. 6.

<sup>25</sup> Foucault, Michel, “Clase del 17 de marzo de 1976”, *Defender la sociedad...*, *op. cit.*, p. 220.

En este mismo sentido, entendiéndolo desde sus lógicas y técnicas propias, Juan Antonio González-Alcantud defiende que el racismo es “una práctica de segregación consciente con una historia siniestra que late más allá de los automatismos históricos-estructurales”<sup>26</sup>. Dicho autor, no obstante, argumenta también que en la práctica del racismo “las razones intelectuales suelen ser un *a posteriori*”<sup>27</sup>. Esta interpretación resulta contradictoria en sí misma pues atribuir la intelectualidad y el régimen de saber al momento posterior al acto no permitiría argumentarlo, como sostiene González-Alcantud, como una “práctica de segregación consciente”. En este sentido, dicha desvinculación resulta problemática para un análisis del racismo como dispositivo de poder surgido de la construcción de un saber sobre el otro.

Por último, existen también definiciones sobre el racismo que parten de diferenciaciones cronológicas, entre lo que se entiende como el ‘viejo’ y ‘nuevo’ racismo. El primero se refiere a las prácticas y discursos sobre las ‘razas’ previo al fin de la Segunda Guerra Mundial, considerado mayoritariamente como el racismo científico que clasificaba a los grupos en términos ‘raciales’ (color de piel, generalmente). El ‘nuevo’ racismo es el vinculado a la construcción de las diferencias culturales que se convierten en el argumento central de las prácticas de contención o conversión de la otredad. Esta diferenciación resulta útil en tanto que nos permite entender cómo el racismo y las prácticas racistas operan en la actualidad a través de otras categorizaciones y diferenciaciones. Al encontrarnos en una época que algunos llaman ‘post-racista’ o, ante prácticas supuestamente *color-blind*, resulta necesario analizar con detenimiento las formas de control, inclusión y exclusión que provienen desde imaginarios racializados más complejos. Si bien es cierto que la negación de la existencia de distintas razas en términos biológicos nos ha llevado a una coyuntura post-racial en dichos términos, no obstante, como sostienen Balibar y Wallerstein, “el racismo frecuentemente encaja dentro de un marco de ‘racismo sin razas’ en el cual un enmarcado y ahistórico concepto de cultura es el dispositivo para esencializar la diferencia y configurar la raza”<sup>29</sup>. De esta forma, quienes asumen que lo post-racial nos ubica en una época post-racista fallan en “entender que el racismo siempre ha florecido

---

<sup>26</sup> González-Alcantud, José Antonio, *Racismo elegante. De la teoría de las razas a la invisibilidad del racismo cotidiano*, Bellaterra, Barcelona, 2011, p. 28.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Balibar, Étienne e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Nueva York, Verso, 1991, p. 21.

como parte y parcela de un sistema de poder”<sup>30</sup>. Más aún, que su capacidad de racializar las subjetividades no se acaba, necesariamente, con el fin de regímenes jurídicos de exclusión, como por ejemplo, el fin del Jim Crow en Estados Unidos<sup>31</sup>, sino que más bien, se naturaliza e institucionaliza a través de otras formas. De hecho, el Jim Crow y la segregación racial son un ejemplo de “[l]as contradicciones generadas por el racismo cultural, coexistente con la democracia política [...] en el interior de un sistema republicano e igualitario”<sup>32</sup>. En las últimas décadas, la continuidad y reconfiguración del racismo dentro de la cultura política liberal y republicana se ha sostenido a través de “las nociones recurrentes de ‘cultura de la pobreza’ y ‘deficiente de capital cultural’ [que] codifican, jerarquizan y patologizan la diferencia”<sup>33</sup>. Como apunta Roxanne Lynn Doty:

“los ‘códigos raciales’ han facilitado la rearticulación de un racismo disfrazado a través de una retórica aparentemente no racista. Domésticamente, los códigos raciales pueden ser encontrados en los discursos sobre la reforma del estado de bienestar, los programas de acción afirmativa y la clase baja urbana. Internacionalmente, los códigos raciales pueden ser encontrados en los discursos de desarrollo que utilizan concepciones particulares de ‘modernización’ y/o que sugieren que la ‘cultura’ juega un papel significativo en explicar el desarrollo o la falta del mismo”<sup>34</sup>.

Para Jean-Paul Sartre, en esta coexistencia entre el liberalismo y el racismo, es donde se encuentra uno de los fundamentos del racismo burgués que busca “compensar la universalidad latente del liberalismo burgués: ya que todos los hombres tienen los mismos derechos, se hará del argelino un sub hombre”<sup>35</sup>. De igual forma, el neo-

<sup>30</sup> Gounari, Panayota y Donaldo Macedo, “Globalization and the Unleashing...”, *op. cit.*, p. 8. Ver también, Memmi, Albert, *The Colonizer and the Colonized*, Beacon, Boston, 1991.

<sup>31</sup> Jim Crow es el nombre por el que se conoce al grupo de leyes estatales aplicadas en Estados Unidos y que duraron desde 1876 hasta 1965 estableciendo normativamente la segregación racial. El término “Jim Crow” se utilizaba peyorativamente para referirse a los afroamericanos y hacía referencia a un personaje representado por el actor estadounidense Thomas Rice llamado “Jump Jim Crow” en la década de los treinta del siglo XIX. Ver, Packard, Jerrold M., *American Nightmare: The History of Jim Crow*, St. Martin’s Press, Nueva York, 2002.

<sup>32</sup> González-Alcantud, José Antonio, *Racismo elegante...*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>33</sup> Harrison, Faye V., “The Persistence Power of ‘Race’ in the Cultural and Political Economy of Racism”, en *Annual Review of Anthropology*, vol. 25, 1995, p. 49. Ver también Harrison, Faye V. y Donald Nonini, “Introduction to W.E.B. Du Bois and anthropology”, en *Critical Anthropology*, vol. 12, n.º. 3, 1992, ps. 229-237; Maxwell, Andrew H., “The underclass, ‘social isolation’, and ‘concentration effects’: the culture of poverty revisited”, en *Critical Anthropology*, vol. 13, n.º. 3, 1993, ps. 231-245; y Mulling, Leith P., “Race, inequality and transformation: building on the work of Eleanor Leacock”, en *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 1, n.º. 1, 1994, ps. 123-129, entre otros.

<sup>34</sup> Lynn Doty, “The Bounds of ‘Race’ in International Relations”, en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 22, n.º. 3, 1993, p. 453.

<sup>35</sup> Sartre, Jean Paul, *Colonialismo y Neocolonialismo*, Situations V, 2<sup>da</sup> edición, Editorial Losada, Buenos Aires, 1968, p. 34. Traducido por Josefina Martínez Alinari.



racismo se ha hecho evidente en el orden social contemporáneo en Europa “trayendo violencia racista y un discurso virulento sobre la contaminación racial, extranjeros ‘desenraizados’ y extranjeros internos en casa”<sup>36</sup>. No obstante, la utilización del término ‘neo-racismo’ podría ser problemática por dos motivos. Por una parte, deja de lado el peso que la construcción de ciertos discursos sobre la cultura tuvo sobre los imaginarios racistas en la época del racismo científico. Por otra, lleva al ámbito de la cultura ciertas prácticas racistas y de exclusión dirigidas desde concepciones biológicas de la ‘raza’ en la actualidad. Sin embargo, estas limitaciones del concepto neo-racismo resultan menos relevantes si entendemos la ‘raza’ como un “sitio”<sup>37</sup>, es decir, como un espacio de encuentro entre cuerpos, imaginarios y contingencias. Esto nos permite atender mejor a los cambios y continuidades del discurso racista en tanto que ocurre sobre y a partir de una categorización en constante conflicto y negociación. La ‘raza’, como sitio, es construida, contestada, utilizada como poder excluyente e incluyente, es esencializada y es resistida.

Junto a la discusión sobre qué es el racismo, las ciencias sociales también han mostrado interés en el cómo explicarlo. En primer lugar, el enfoque social cognitivo para el que el racismo puede ser explicado por los esquemas y estructuras prejuiciadas que tenemos en contra de ciertos grupos y que, de manera ‘natural’, lo ejercemos a modo de supervivencia<sup>38</sup>. Este enfoque es criticado por su aceptación acrítica del ambiente social y de los factores externos que condicionan nuestras percepciones de los otros. En segundo lugar, estaría la teoría de la identidad social que parte de la importancia que nuestra experiencia en el entorno social tiene para la construcción de afinidades, subjetividades, categorías y estereotipos, las cuales nos llevan a determinar quienes pertenecen a nuestro grupo y quienes no. A pesar de su énfasis en las relaciones de sociabilidad de los individuos como el elemento clave para su construcción como grupo étnico o racial, esta teoría refleja, también, una tendencia a explicar el racismo como una práctica universal e inevitable en tanto que los sujetos socializaríamos en torno a las afectividades que generamos hacia unos y no hacia otros. En tercer lugar, está la teoría crítica (y post Holocausto) que parte de un análisis a medio camino entre el neo-marxismo y el psicoanálisis comprometido políticamente, para prestar atención a

---

<sup>36</sup> Stoler, Ann Laura, *Race and the Education of desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Durham y Londres, 1995, p. 24.

<sup>37</sup> Lynn Doty, “race as a site” en “The Bounds of ‘Race’...”, *op. cit.*, p. 449.

<sup>38</sup> El enfoque psicoanalista podría definirse en los mismos términos al naturalizar la práctica racista vinculándola al subconsciente.

las estructuras culturales y a las dinámicas sociales del racismo<sup>39</sup>. De esta forma, “la teoría crítica no solo describe los prejuicios racistas y anti-semitas, sino que primordialmente intenta explicarlos con el propósito de iluminar las condiciones que dieron paso a su surgimiento y mantenimiento social”<sup>40</sup>.

Una cuarta aproximación es el denominado paradigma colonial o de relaciones raciales que “[a]naliza el racismo a la luz del desarrollo del sistema mundo económico capitalista”<sup>41</sup>. Este enfoque, no obstante, entiende el racismo como una práctica surgida a partir de la expansión imperial, colonial y capitalista del siglo XIX. De esta forma no presta atención a la época moderna/colonial anterior en donde también hubo espacios de conflictividad y dominación racial sobre los cuerpos<sup>42</sup>. En quinto lugar, está el paradigma de la economía política de las migraciones que trae consigo similitudes al paradigma colonial, si bien, fija más su atención en las nuevas migraciones globales como el resultado de la fase actual del capitalismo global. Para este paradigma, es así como se deslocaliza la ‘raza’ en tanto que el elemento racial irá determinado por los cuerpos (migrantes) destinados a satisfacer las necesidades del capitalismo. En este sentido, ‘raza’ y clase social se confunden en un mismo estado de subordinación ante las prácticas de poder del capitalismo. En sexto lugar, están los enfoques posmodernos y los estudios culturales que se suele incluir bajo un mismo paraguas<sup>43</sup>. Aunque

---

<sup>39</sup> Algunos ejemplos más reconocidos: Adorno, Theodor W. (et. al.), *The Authoritarian Personality*, The American Jewish Committee, Nueva York, 1950; Fromm, Erich, *Escape from freedom*, Holt Paperbacks, Nueva York, 1994; Horkheimer, Max y Samuel H. Flowerman (eds.), *Studies in Prejudice*, The American Jewish Committee, Nueva York, 1949, entre otros.

<sup>40</sup> Wodak, Ruth y Martin Reisigl, “Discourse and Racism...”, *op .cit.*, p. 37.

<sup>41</sup> Wodak y Reisigl consideran a los autores de la teoría del sistema mundo como el paradigma colonialista o de relaciones raciales. No obstante, estos han definido dicho enfoque más bien a partir de la teoría del sistema mundo y de la teoría de la dependencia y, bastante menos, en relación al enfoque colonial que estaría vinculado al estudio del colonialismo como lógica imperial y de expansión capitalista del siglo XIX y el cual ha informado los estudios clásicos sobre el imperialismo de dicho periodo. En este paraguas también entrarían los “primeros” estudios poscoloniales que asumían “un análisis político de la historia cultural del colonialismo” partiendo del legado de la crítica marxista. Young, Robert, *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Blackwell Publishing, Londres, 2001, p. 6.

<sup>42</sup> Esta explicación del racismo en términos de su relación con la producción/expansión capitalista será matizada más adelante por el pensamiento decolonial al complejizar las relaciones de la economía capitalista con el racismo. Por ejemplo, los diversos trabajos desde el neomarxismo de Immanuel Wallerstein. Ver Wallerstein, Immanuel, *Abrir las ciencias sociales*, Siglo XXI, México D.F., 2003; Wallerstein Immanuel, *Las incertidumbres del saber*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2006; Wallerstein, Immanuel, *El capitalismo histórico*, Siglo XXI, México D.F., 2003.

<sup>43</sup> En las ciencias sociales existe la tendencia de poner bajo un mismo paraguas el ya amplio y diverso enfoque posmoderno con aproximaciones poscoloniales, posestructuralistas, decoloniales y de estudios culturales. Quizás para la explicación del racismo como una práctica desestructurada, fluida, que responde a lógicas de poder concretas y diversas (sean coloniales, capitalistas, neoliberales), esta agrupación sea de ayuda para el entendimiento del argumento sobre cómo explicar el racismo. No obstante, es necesario señalar la diferencia interpretativa sobre cómo se explica el racismo por autores como Lyotard (que desde el posmodernismo apunta a la relatividad de las subjetividades e identificaciones como múltiples y en cambio constante) y Fanon (quien desde una crítica decolonial dará

comparten similitudes y diferencias, estos representan una forma más compleja y transversal de comprender el racismo. Lo vinculan con las políticas culturales de representación y con la puesta en marcha de narraciones e imágenes que reproducen la racialización de las culturas, así como inciden en el vínculo entre sexualización y racialización del otro. Como sostienen Wodak y Reisigl:

“Los estudios culturales y el enfoque posmoderno toman en cuenta el genocidio occidental de los pueblos aborígenes, la esclavitud, el imperialismo, la dominación y explotación colonial, y el Holocausto, en todos los cuales las doctrinas occidentales sobre lo ‘racial’ y la superioridad cultural ha tenido un rol constitutivo, como el otro lado de la Modernidad”<sup>44</sup>.

Atendiendo a esta definición, dentro del paraguas de enfoques posmodernos y de estudios culturales, podría ubicarse el trabajo de Aimé de Aimé Césaire, Frantz Fanon y Homi Bhabha en tanto su articulación de una crítica al colonialismo como a la práctica racista que este conlleva. En *Discurso sobre el colonialismo* (1950), Césaire apunta precisamente a las vinculaciones entre las prácticas racistas y de exterminio llevadas a cabo durante el Holocausto con las técnicas desarrolladas a lo largo de los imperios coloniales desde la conquista española de América hasta la colonización británica en India<sup>45</sup>. Césaire critica severamente los discursos y enunciados que se produjeron desde el humanismo como parte de un saber sobre el otro y que sirvieron para dominar, explotar y esclavizar a los pueblos aborígenes y también cómo esto horrorizó a la sociedad moderna al ser aplicado a ciertas poblaciones europeas. Sostiene que

“en el fondo lo que (Europa) no le perdona a Hitler no es el *crimen* en sí, sino el *crimen contra el hombre*, no es la *humillación del hombre en sí*, es la humillación del hombre blanco, y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los coolies de la India y a los negros de África”<sup>46</sup>.

De igual forma, como sostiene Mahmood Mamdani, “la sensibilidad moderna no se horroriza por la violencia penetrante... lo que horroriza nuestra sensibilidad moderna

---

una relevancia mayor a la construcción, dominio y control sobre la identidad del sujeto colonizado y al intento de fijación de dicha subjetividad por parte del colonizador). Esta tendencia de agrupamiento puede verse en: Wodak, Ruth y Martin Reisigl, “Discourse and Racism...”, *op. cit.*, ps. 38-39.

<sup>44</sup> Wodak, Ruth y Martin Reisigl, “Discourse and Racism”, *op. cit.*, p. 39.

<sup>45</sup> Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2009.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 15.

es la violencia que parece sin sentido, la que no puede justificarse por el progreso”<sup>47</sup>. En este sentido, merece la pena insistir en que “la intimidad y la complicidad entre ambos [imperialismo/colonialismo o modernidad/colonialidad] hace invisible lo indigno del colonialismo para el liberal moderno”<sup>48</sup>. El colonialismo, parafraseando a Fanon, es la negación estructural y sistemática de los múltiples mundos humanos y de gentes diversas<sup>49</sup>, pero es también la construcción de dichos seres a partir de la fragmentación necesaria para ejercer el racismo.

Desde los enfoques poscoloniales y decoloniales en RRII, apunta Roxanne Lynn Doty que “el uso moderno del término raza evolucionó alrededor de doctrinas explícitas de desigualdad y en contextos en los cuales estas doctrinas justificaron las prácticas de exclusión [y] está íntimamente conectada con la esclavitud y el imperialismo”<sup>50</sup>. En este sentido, los enfoques poscoloniales y decoloniales presentan un espacio para describir y explicar el racismo (y sus técnicas) en torno a su relación con otros discursos basados en el progreso, la civilización y la democracia. Lynn Doty propone ver la ‘raza’ como un sitio en tanto que es “una localización social, política y discursiva donde las cuestiones de la identidad y diferencia, el yo y el otro, son resueltos siempre en una forma contingente, inestable y tentativa. Es en ese(os) sitio(s) donde la diferencia racial es construida”<sup>51</sup>. Entender la ‘raza’ como un sitio en el que interactúan los agentes, las instituciones y los discursos que conforman el dispositivo de poder (la colonialidad del poder) permite comprender la permeabilidad y fluidez con la que la ‘raza’ es reconfigurada en lo íntimo y en lo público, en lo microfísico, lo mesofísico y lo macrofísico<sup>52</sup>. Un ejemplo de este enfoque se encuentra en la obra de Ann Laura Stoler, *Carnal knowledge and imperial power race and the intimate colonial rule* (2002). Stoler analiza la formación de los mundos coloniales racializados en lo cotidiano, posicionando la ‘raza’ como un sitio que confluye entre los espacios públicos y privados. De esta forma, los discursos coloniales son un sitio de producción donde además surgen la contestación y las resistencias. La autora se vale de herramientas foucaultianas para analizar el discurso racial y el biopoder, en su caso mostrando cómo

---

<sup>47</sup> Mamdani, Mahmood, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War and the Roots of Terror*, Three Leaves, Nueva York, 2004, citado en Muppidi, Himadeep, “Frantz Fanon”, en Edkins, Jenny y Nick Vaughan-Williams, *Critical Theorist and...*, *op. cit.*, p. 154.

<sup>48</sup> Muppidi, Himadeep, “Frantz Fanon...”, *op. cit.*, p. 154.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>50</sup> Lynn Doty, Roxanne, “The Bounds of ‘Race’...”, *op. cit.*, p. 452.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 453. La autora toma prestado de las ideas desarrolladas por Judith Butler para entender el género como una construcción constante y contingente.

<sup>52</sup> Fonseca, Melody y Ari Jerrems, “Pensamiento decolonial...”, *op. cit.*

los “micrositios del espacio familiar e íntimo figuran [en un lugar] tan prominentemente en las macropolíticas del régimen colonial”<sup>53</sup>. Aunque esta tesis no profundiza en esa línea de investigación sobre el espacio de lo íntimo o el micrositio, las reflexiones de Stoler permiten tener una mirada sobre los discursos coloniales y racializados más atenta y sensible al rol que los cuerpos, las emociones y los conflictos en lo microfísico tienen en la política global como se plantea desde los estudios críticos feministas<sup>54</sup>.

Con lo apuntado anteriormente, es posible sostener que el racismo “no es simplemente una cuestión de intolerancia o prejuicio, sino [de] creencias, prácticas y políticas reflejadas –y apoyadas– por el poder institucional, principalmente por el estado”<sup>55</sup>. El racismo (o la racialización) es, además, un proceso de larga duración constituido en los espacios de encuentro colonial y operando ante lógicas concretas de poder. De esta forma, las críticas poscoloniales y decoloniales apuntan a un análisis de la ‘raza’ que visibilice las prácticas de exclusión, dominación y colonización, materializadas a través del imperialismo y del capitalismo.

### 2.3. La genealogía del racismo de Michel Foucault: biopoder y biopolítica

A lo largo de los cursos que impartió en el *Collège de France* entre 1975 y 1979<sup>56</sup>, Michel Foucault perfiló su pensamiento sobre las formas en que se ejerce el poder, centrándolo en el control sobre los cuerpos y en la transición de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control. En los cursos impartidos entre 1975 y 1976, titulados *Defender la Sociedad* (1976), Foucault sostuvo que, en el siglo XIX, la cuestión de la ‘raza’ no desapareció, sino que se reconstituyó para servir al estado forjándose así el “racismo de estado”<sup>57</sup>. Este giro, o cambio en la práctica del racismo en tanto sus enunciados, sus porqués y sus objetivos, es analizado en esas clases a través

---

<sup>53</sup> Stoler, Ann Laura, *Carnal knowledge and imperial power race and the intimate colonial rule*, Berkeley, University of California Press, 2002, p. 19.

<sup>54</sup> Por ejemplo en Ahmed, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2004.

<sup>55</sup> Henderson, Errol A., “Hidden in plain sight: racism in international relations theory”, en Anievas, Alexander, Manchanda, Nivi y Robbie Shilliam (eds.), *Race and Racism in...*, op. cit., p. 20.

<sup>56</sup> Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France, 1975-1976*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000; *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France, 1977-1978*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006 y *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France 1978-1979*, Akal, Madrid, 2012.

<sup>57</sup> Foucault, Michel, “Clase del 17 de marzo de 1976”, *Defender la sociedad...*, op. cit., p. 205. En este curso, Foucault planteó la cuestión del racismo de estado como una práctica de la gubernamentalidad del siglo XIX. Sin embargo, para sus cursos en 1979, este apunta a que el ‘nuevo’ arte de gobernar que dio paso a la biopolítica “comenzó a formularse, a pensarse, a bosquejarse más o menos a mediados del siglo XVIII”. En “Clase del 17 de enero de 1979”, *Nacimiento de la biopolítica...*, op. cit., p. 38.

de una genealogía del racismo que muestra cuáles fueron los saberes y poderes contruidos en torno a la cuestión racial y cómo sirvieron para dominar y controlar a las poblaciones. Foucault sostiene que los discursos sobre la guerra racial cambiaron su orientación en la época moderna con el ascenso de la burguesía. Para Tomás Abraham, Foucault explica el cambio de una sociedad aristocrática a una sociedad burguesa de esta forma:

“La burguesía del siglo pasado pensará en la guerra en términos civiles y problemas interiores a la sociedad. Se habla de los enemigos internos. El enemigo no es el extranjero ni el invasor sino el peligroso, aquel que posee la virtualidad de afectar el orden social. La noción de peligrosidad señala el pasaje de lo virtual a lo efectivo en el sistema de las amenazas [...] Es la guerra pensada en términos histórico-biológicos”<sup>58</sup>.

De esta forma, Foucault definió el racismo como “el medio de introducir por fin un corte en el ámbito de la vida que el poder tomó a su cargo: el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir”<sup>59</sup>. Este atribuye dos funciones al racismo. Primero, el racismo tiene la función de “fragmentar, hacer cesuras dentro de ese continuum biológico que aborda el biopoder”<sup>60</sup>, introduciendo así segmentaridades. Segundo, establece una relación positiva: “cuánto más dejes morir, más, por eso mismo, vivirás”<sup>61</sup>. Así, la biopolítica que se ejerce sobre el cuerpo, el individuo y la sociedad tendría un marco de actuación tanto en la micropolítica como en la macropolítica<sup>62</sup>.

Al analizar ese “arte de gobernar” y de ejercer el poder que surgió a partir del siglo XVIII, Foucault propuso el término biopoder, entendido como la práctica del poder sobre el hombre en tanto ser viviente, como un tipo de racionalidad en la sociedad de control dirigida hacia el “hacer vivir”<sup>63</sup>. Entiende que es, además, a través del biopoder que el racismo se inscribe en el ejercicio del poder. Al preguntarse “¿cómo puede dejar morir ese poder que tiene el objetivo esencial de hacer vivir? ¿Cómo ejercer el poder de la muerte, cómo ejercer la función de la muerte, en un sistema político

---

<sup>58</sup> Abraham, Tomás, “Prólogo”, en Foucault, Michel, *Genealogía del Racismo*, Altamira, Buenos Aires, 1996, p. 10.

<sup>59</sup> Foucault, Michel, “Clase del 17 de marzo de 1976”, *Defender la sociedad...*, *op. cit.*, ps. 218-219.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*, ps. 205-225. Ver también Gilles, Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre Textos, Valencia, 2002, ps. 215-222.

<sup>63</sup> Apunta a que: “la tecnología del poder sobre ‘la’ población como tal, sobre el hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio, que es el poder de ‘hacer vivir’”. En Foucault, Michel, “Clase del 17 de marzo de 1976”..., *op. cit.*, p. 218.

centrado en el biopoder?”<sup>64</sup>, el autor francés responde que, solo a través del racismo, del ejercicio de un poder que divide y clasifica, que desarrolla un discurso entre la vida de unos y la muerte de otros, se puede ejercer el biopoder. Por su parte, la biopolítica será definida por Foucault como un conjunto de procesos o modos de actuación que tienen la función de regular “la proporción de los nacimientos y las defunciones, la tasa de reproducción, la fecundidad de una población, etcétera”<sup>65</sup>; y de “actuar mediante mecanismos globales de tal manera que se obtengan estados globales de equilibrio y regularidad [...] de tomar en cuenta la vida, los procesos biológicos del hombre/especie y asegurar en ellos no una disciplina sino una regularización”<sup>66</sup>.

Por tanto, la explicación foucaultiana del biopoder y la biopolítica en relación al racismo logra ampliar la discusión en torno a las prácticas de poder racializadas; tema destacado en esta investigación. La relación establecida por Foucault entre un poder que se ejerce sobre los cuerpos (biopoder), condicionado discursivamente a la diferenciación-cesura entre individuos-humanidad (racismo) y puesto en marcha a través de la política global de regulación de los cuerpos (biopolítica), podría entenderse como un tipo de colonialidad del poder<sup>67</sup>. En este sentido, Santiago Castro-Gómez sostiene que Foucault “intenta pensar cómo la biopolítica buscaba favorecer la emergencia de un tipo deseado de población (como prototipo de normalidad) a contraluz y mediante la exclusión violenta de su ‘otredad’”<sup>68</sup>. Es decir, la idea e intención de una sociedad homogeneizada que busca sobrevivir en base a la separación entre lo deseable y lo indeseable, y permite, a través de la racialización de los cuerpos, gestionar sistematizadamente la vida de los otros.

Por su parte, Michael Hardt y Antonio Negri comparten la tesis foucaultiana sobre el biopoder como “una forma de poder que regula la vida social desde el interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola”<sup>69</sup>. Sin embargo, critican que Foucault no haya conseguido explicar ni comprender “la dinámica real de la

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>65</sup> Foucault, Michel, “Clase del 17 de marzo de 1976”..., *op. cit.*, p. 211.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> Antes de entrar en la complejización de la colonialidad del poder como ejercicio heterárquico de poder, en diálogo y debate con el biopoder y la biopolítica, y que será discutida en otro apartado de este capítulo, la defino aquí como “un proceso histórico constitutivo y un sistema de dominación occidental que incluye la opresión económica, epistémica y racial de grupos subalternos”. Véase Fonseca, Melody y Ari Jerrems, “Pensamiento decolonial...”, *op. cit.*, p. 105.

<sup>68</sup> Castro-Gómez, Santiago, “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, en *Tabula Rasa*, n.º. 6, 2007, p. 156. En este artículo, Castro-Gómez vincula el análisis foucaultiano de la biopolítica al manejo y ejercicio del poder sobre la otredad trayéndonos estas herramientas al campo del discurso colonial.

<sup>69</sup> Hardt, Michael y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005, ps. 44-45.

producción que tiene lugar en la sociedad biopolítica”<sup>70</sup>. En su obra *Imperio* (2000), discuten la utilidad de la obra de Foucault y, en concreto, cómo explica la transición de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control y de biopoder. Por el contrario, estos proponen entender el actual paradigma de poder bajo el marco de lo que llaman imperio. En su análisis se centran en la posibilidad de las resistencias y las paradojas del biopoder. Primeramente, sostienen que “las resistencias ya no son marginales, sino que pasan a constituir fuerzas activas que operan en el centro de una sociedad que se despliega en redes”<sup>71</sup>. Esta idea ha sido más desarrollada por Antonio Negri en *Del retorno. Abecedario biopolítico* (2003) cuando sostiene que “la resistencia al biopoder existe. Decir que la vida resiste, significa que afirma su potencia, es decir, su capacidad de creación, de invención, de producción, de subjetivación”<sup>72</sup>. Negri entiende además que la resistencia no se encuentra en un espacio de exterioridad y lo explica al proponer lo biopolítico como “la resistencia de la vida al poder, dentro de un mismo poder que ha investido la vida”<sup>73</sup>. En segundo lugar, en *Imperio* apuestan por una interpretación de las paradojas del biopoder basadas, según los autores, más explícitamente en el trabajo de Deleuze y Guattari<sup>74</sup>. Entienden que el biopoder es un poder que “mientras unifica e incorpora en sí mismo todos los elementos de la vida social [...], revela al mismo tiempo un nuevo contexto, un nuevo ámbito de máxima pluralidad e incontenible singularización: el ámbito del acontecimiento”<sup>75</sup>. Finalmente, apuntando a un matiz de corte materialista, sostienen que “el objeto fundamental que interpretan las relaciones imperiales de poder es la fuerza productiva del sistema, el nuevo sistema biopolítico, económico e institucional”<sup>76</sup>.

No obstante, a pesar de la pertinencia de las críticas de Hardt y Negri a Foucault, también surgen diversas críticas a *Imperio* que, por un lado, permiten ver los límites para el estudio de la colonialidad que tiene su propuesta; y por otro, apuntan al biopoder como una herramienta analítica más coherente con el intento de trazar un estudio amplio de las lógicas de la modernidad/colonialidad y con la genealogía del racismo desde el pensamiento decolonial. En este sentido, Santiago Castro-Gómez señala que el planteamiento de Hardt y Negri refleja acertadamente la ruptura de los espacios de

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>72</sup> Negri, Antonio, *Del retorno. Abecedario biopolítico*. Debate, Barcelona, 2003, p. 63.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Mil mesetas...*, *op. cit.*

<sup>75</sup> Hardt, Michael y Antonio Negri, *Imperio...*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 62.



centro y periferia como ejes del capitalismo global y cómo, por tanto, las dinámicas de poder en el contexto actual de capitalismo posmoderno están dominadas por las corporaciones multinacionales y no tanto por los intereses definidos por el estado-nación. Sin embargo, considera que dichos autores ocultan en su análisis los legados y prácticas modernas del “imperio”: como el “occidentalismo, las jerarquías raciales y el racismo”<sup>77</sup>. En esta misma línea, Walter Mignolo ha criticado cómo la obra de Hardt y Negri solo da cuenta de la cara posmoderna de la globalización, pero ignora, o “falta”, su lado más oscuro<sup>78</sup>. Es por ello que considero útiles las herramientas analíticas de Foucault de la biopolítica y el biopoder, entendidas en términos de prácticas contingentes y no “evolutivas” –es decir, el no proponerlas como el ‘fin’ de un proceso, sino como una dinámica de poder contingente en conjunción con diversas lógicas–, al considerar que permiten comprender mejor el ejercicio del racismo como un modo de gubernamentalidad que va más allá del capitalismo. Este marco de análisis sobre el poder que propone Foucault es relevante para esta investigación pues permite introducir de manera muy detallada el racismo como práctica y discurso, sus relaciones con los cuerpos; y además, permite entender el vínculo entre el entendimiento de la otredad como una amenaza a la estabilidad, como un peligro latente para la normalización de la sociedad, a través de la proyección identitaria de la cultura política liberal y sus prácticas de tutelaje, exclusión y racismo.

#### **2.4. La genealogía del racismo en el pensamiento decolonial: modernidad/colonialidad**

La genealogía del racismo propuesta por diversos autores decoloniales –tanto desde el proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad, como desde las propias RRII– plantea que el desarrollo de ciertos acontecimientos ha conformado las subjetividades racializadas y ha construido las prácticas racistas que, entre cambios y continuidades, reproducen múltiples zonas del ser y del no ser. Entre la amplitud de estos enfoques hay, sin embargo, una serie de postulados comunes o hilos conductores que permiten constituirlos como una genealogía del racismo decolonial. Estos hilos conductores han

---

<sup>77</sup> Castro-Gómez, Santiago, “El capítulo faltante de Imperio. La reorganización posmoderna de la colonialidad en el capitalismo posfordista”. Visto en línea: ([https://antropologia-critica.files.wordpress.com/2013/11/el-capitulo-faltante-de-imperio\\_castro\\_gomez.pdf](https://antropologia-critica.files.wordpress.com/2013/11/el-capitulo-faltante-de-imperio_castro_gomez.pdf)).

<sup>78</sup> Mignolo, Walter, “Colonialismo global, capitalismo y hegemonía epistémica”, en Walsh, Catherine, *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala, Quito, 2002, p. 227.

sido tejidos a través del estudio de la modernidad/colonialidad, del capitalismo global y el imperialismo a partir de la reinterpretación de autores como Fanon, Césaire, Du Bois, entre otros, con el propósito de analizar la imbricación del racismo en las lógicas de poder que han conformado la política global. Es decir, que la construcción moderna de la ‘raza’, del racismo como ejercicio de poder que jerarquiza las ‘razas’ y de las líneas de exclusión establecidas por dicha jerarquización, han sido, y son, elementos constitutivos y no derivativos del orden mundial<sup>79</sup>. Partiendo de esta apreciación sobre el rol de la ‘raza’ en la política global, presento en los siguientes apartados la genealogía decolonial desarrollada a partir de ciertas herramientas analíticas como el epistemicidio, la colonialidad del ser, la línea abismal, y la zona del ser y zona del no ser.

A inicios de 1900, W.E.B. Du Bois sostuvo que “el problema del siglo XX [era] el problema de la línea de color global”<sup>80</sup>. En su artículo para *Foreign Affairs* en 1925 y titulado “Worlds of Color”, Du Bois volvía a insistir que el siglo pasado iba a ser testigo del poder imperial guiado por la supremacía blanca en el cual los cuestionamientos, las luchas y las resistencias se plantearían desde la ‘raza’. Du Bois no fue el único que entendió las lógicas imperialistas de dichos tiempos en esos términos. Otros autores veían en la lógica imperialista europea y en el nuevo siglo americano, no solo la continuidad de la expansión capitalista del siglo XIX, sino también la extensión de una civilización occidental que se forjaba sobre las bases de su identidad blanca racializada en términos de superioridad biológica, intelectual, tecnológica y cultural sobre el resto. Sin duda, el Du Bois que escribió críticamente desde la opresión del Jim Crow, junto con el Fanon y el Césaire que escribieron desde la lucha anti-colonial, se encontraban en una posicionalidad subalterna en la que la lucha primaria era la del reconocimiento de su humanidad, de su igualdad vital y ciudadana ante los blancos, pero también, se

---

<sup>79</sup> Al proponer el análisis del orden internacional a partir del trabajo de W.E.B. Du Bois y su planteamiento de la “línea de color global”, los autores decoloniales desde las RRII sostienen que dicho análisis debe partir de estas tres premisas epistémicas: “el orden mundial está constitutivamente –y no derivativamente– estructurado, re-estructurado y contestado a lo largo de líneas de la raza. En segundo lugar, cuando el orden mundial es concebido de esta manera, los sitios de análisis –geográficos, sociales, económicos e intelectuales– cambian... Y en tercer lugar, como sugerido por Du Bois, la proposición de que el poder que es ejercido a través de la línea de color global ha tejido, a través de sí, otras modalidades más allá de la raza, estrictamente hablando, especialmente aquellas del capitalismo, el patriarcado y el desarrollo (inter) estatal y el gobierno (neo-imperial)”. Ver Anievas, Alexander, Manchanda Nivi y Robbie Shilliam, “Confronting the global colour line...”, *op. cit.*, p. 7.

<sup>80</sup> Du Bois planteó este argumento en diversos foros. Primeramente, en 1900 en una ponencia en el 3er encuentro anual de la American Negro Academy que tituló “The Present Outlook for the Dark Races of Mankind”. También en ese año en su “Discurso a las naciones del mundo”, ante el primer congreso Pan-africano. Parte de estas reflexiones también se publicaron en el preámbulo de su libro *The Souls of Black Folk* (1903), y en 1925 en su artículo “Worlds of Color”, en *Foreign Affairs*. En todos estos ensayos y discursos Du Bois siempre planteó la opresión racial como un dilema global y que, por tanto, afectaba a las relaciones entre todos los estados y pueblos del mundo.

trataba de una lucha identitaria que buscaba establecer un tratado filosófico sobre qué era y qué debía ser el hombre negro<sup>81</sup>. Esta lucha por decolonizar al sujeto racializado, colonizado y oprimido –al “condenado de la tierra”, en palabras de Fanon<sup>82</sup>– se enfrentó a las lógicas y legados de la experiencia colonial y, por tanto, de la colonialidad del ser que había atravesado esas experiencias que eran también compartidas<sup>83</sup>.

La experiencia colonial implementó el imaginario moderno/colonial dominante que transformó las diferencias coloniales en valores<sup>84</sup>. Aníbal Quijano afirma que la experiencia colonial estableció, primero, la clasificación y reclasificación cultural y racial de la población del planeta; segundo, una estructura institucional que articula estas clasificaciones; tercero, definió los espacios en donde se ejecutan estos fines y, finalmente, fundó una perspectiva epistemológica que articuló la nueva matriz del poder y canalizó la nueva producción del conocimiento<sup>85</sup>. La genealogía del racismo propuesta por el pensamiento decolonial explica estas lógicas desarrolladas a partir de la

---

<sup>81</sup> Esto se refleja en su obra *The Souls of Black Folk* (1903) donde Du Bois establece un tratado de cómo el hombre negro debe construir su subjetividad y su alma desde su espiritualidad y su carácter. Si situamos su tratado en el contexto de la sociedad estadounidense de principios del siglo XX es posible comprender la pertinencia de dicho texto como una contestación no solo a las lógicas excluyentes de la segregación racial, sino a aquellas que en su intento de “inclusión” promovían resolver el “problema negro” a través de la objetificación del hombre negro y de su “incorporación” a la lógica materialista de la cultura política liberal. En este sentido se desarrolla el artículo de Cynthia Schrager en el que estudia cómo la obra de Du Bois sirvió para contestar desde los espacios intelectuales afro-americanos la propuesta de Booker T. Washington de elevar la raza negra a partir de los programas de educación industrial que le permitieran a los afro-americanos mostrar con posesiones materiales su condición de igualdad ante los blancos. Ver Schrager, Cynthia D., “Both Sides of the Veil: Race, Science, and Mysticism in W.E.B. Du Bois”, en *American Quarterly*, vol. 48, n.º. 4, 1996, ps. 551-586.

<sup>82</sup> Este es el término por el que Fanon se refiere al sujeto colonizado (o no ser); el que habita el mundo cortado en dos; el indígena, o el hombre que el colono ha creado y ha consumido, que habita el espacio desde el cual crece la resistencia. Fanon, Frantz, *Los condenados de la Tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2003. Publicado originalmente como *Les Damnés de la Terre*, 1961.

<sup>83</sup> El legado, límites y potencialidades de la obra de Du Bois ha sido ampliamente discutido en las ciencias sociales, aunque en las RRII es más bien reciente. Algunas referencias a su trabajo: Sundquist, Eric J., *The Oxford W.E.B. Du Bois Reader*, Oxford University Press, Nueva York, 1996; y sobre el carácter internacionalista del pensamiento de Du Bois: Barkin, Kenneth D., “‘Berlin Days’ 1892-94: W.E.B. Du Bois and German Political Economy”, en *Boundary 2*, vol. 27, n.º. 3, 2000, ps. 79-101; Rothberg, Michael, “W.E.B. Du Bois in Warsaw: Holocaust Memory and the Color Line, 1942-52”, en *The Yale Journal of Criticism*, vol. 14, n.º. 1, 2001, ps. 169-189; entre otros. No obstante, las mayores críticas a Du Bois le vinculan a un pensamiento que reconstruye la dicotomía entre el blanco y el negro, cuando este supuestamente asume que es a la subjetividad blanca a la que el hombre negro debe aspirar al llamarle a ser igual o mejor. El trabajo de Du Bois también es criticado por supuestamente no romper la jerarquización de las relaciones sociales en términos de clase y género. Ver Davidson, Maria del Guadalupe, *The Rhetoric of Race. Towards a Revolutionary Construction of Black Identity*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2006.

<sup>84</sup> Mignolo, Walter, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2003, p. 73.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 77. Algunas de estas ideas sobre la experiencia colonial y los efectos del epistemicidio y la colonialidad del ser forman parte del artículo que he publicado en co-autoría con Ari Jerrems, “Pensamiento decolonial...”, *op. cit.* y también: Fonseca, Melody, “El sujeto del no ser en las Relaciones Internacionales”, ponencia presentada en el *XX Congreso Mundial de Ciencia Política*, Asociación Internacional de Ciencia Política (IPSA), Madrid, julio de 2012.

experiencia colonial tomando en cuenta el proceso de conquista y colonización de América ante la aparición de lo que entienden como la primera subjetividad moderna: el *ego conquiro*. A partir del “conquisto, luego existo”, para estos autores ocurre un desplazamiento del poder/saber en el que Europa comenzará a situarse en el “centro” de la narrativa histórica ‘universal’<sup>86</sup>. De esta forma, comienza a producirse la primera clasificación moderna de las ‘razas’ en la que se atribuirán conceptos contrarios asimétricos utilizados en otros contextos espacio-temporales (como por ejemplo, civilizado/bárbaro), pero que, ahora, establecerán una relación entre el significante sociocultural, la ‘naturaleza’ biológica de las subjetividades y las potencialidades de la conversión<sup>87</sup>. Por tanto, estos autores señalan el debate sobre la humanidad de los indios como la conjunción discursiva y material de la racialización de las subjetividades (blancas, indias, y posteriormente africanas) y la formulación del racismo en términos biológicos y culturales.

La Junta de Valladolid, llevada a cabo entre 1550 y 1551, es como se conoce al debate convocado por el rey Carlos I de España para establecer un marco normativo a través del cual gestionar las prácticas y relaciones coloniales. A pesar de que en 1542 se habían dictado las llamadas “Leyes Nuevas” por las cuales se prohibían las encomiendas y, en consecuencia, los malos tratos y esclavitud sobre las poblaciones nativas de las Américas, el Consejo de Indias exigió una discusión sobre este asunto ante las pérdidas económicas que la imposibilidad de esclavizarles conllevaba<sup>88</sup>. La Junta estuvo compuesta por quince miembros. Siendo el Consejo de Indias el más representado con siete miembros, también formaron parte dos miembros del Consejo Real Supremo, un miembro del Consejo de las Órdenes Militares, tres teólogos dominicos, un teólogo franciscano y un obispo. Estos atenderían al debate entre Bartolomé de Las Casas, religioso dominico y obispo de Chiapas, y el doctor Juan

---

<sup>86</sup> Dussel, Enrique, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000, ps. 41-54.

<sup>87</sup> El término “bárbaro” ha tenido distintos significados a lo largo de la historia. En términos generales, como sostiene Todorov, al menos hasta el siglo XV respondía a dos cuestiones. Por un lado, aquellos que no hablaban la lengua de su interlocutor, por tanto, esta definición era relativa; y por otro lado, los extranjeros que representaban una amenaza, siendo esta definición una absoluta. Para Todorov el encuentro con el otro refleja la tensión ante estas dos definiciones. Ver Todorov, Tzvetan, *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2014, ps. 36-37. Traducido por Noemí Sobregués.

<sup>88</sup> *Leyes y ordenanças nuevamente hechas por su Magestad para la governación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los Indios*, conocidas como las “Leyes Nuevas”, operaron a cabalidad entre 1542 y 1545 cuando se retiró el capítulo 30 que prohibía las encomiendas. Esta problemática jurídica fue una de las causas principales para la convocatoria de la Junta en Valladolid. Ver Lepe-Carrión, Patricio, “Civilización y barbarie. La instauración...”, *op. cit.*, p. 72.

Ginés de Sepúlveda, para entonces dirimir cuál debía ser la postura a adoptar por la corona española<sup>89</sup>.

Este debate plantea dos cuestiones fundamentales para la genealogía del racismo propuesta desde el pensamiento decolonial. Por un lado, las formas del debate; es decir, lo indiscutible de la autoridad del *ego conquiro* y las consecuencias epistémicas para la primera modernidad que tuvo un debate desarrollado sobre la negación del otro –pues este no formó parte de dicho debate a pesar de que su humanidad fuese el tema a tratar en tanto “central para la legitimidad de la colonización española”–<sup>90</sup>. Por otro lado, el fondo del debate; esto es, la discusión sobre los modos de gestión de ese otro en términos de la conversión (violenta o no violenta) como una responsabilidad moral.

Tanto Sepúlveda como Las Casas, asumieron la superioridad del cristianismo, de las lenguas latinas y de las costumbres europeas, y por tanto, ambos racionalizaron y legitimaron la conquista<sup>91</sup>. Sin embargo, las diferencias serían más evidentes en sus interpretaciones sobre la ontología del otro, las posibilidades de su conversión y las técnicas a utilizar. Sepúlveda, como sostiene Paulino Castañeda Delgado, “era un filósofo de formación renacentista que basado en Aristóteles declaró que los indios eran bárbaros, amentes, siervos por naturaleza, necesariamente ligados a los hombres de razón superior –los europeos– con gran beneficio para ambos”<sup>92</sup>. Influenciado por la filosofía aristotélica, este asumía como natural la inferioridad de los indígenas, insistiendo en que el régimen de las encomiendas era la oportunidad para convertirlos a través de la mano rígida, pero paternalista, del encomendero quien, por naturaleza, era superior<sup>93</sup>. Sus argumentos reforzaban la construcción de Europa como centro y norma a partir del cual medir las características de los otros. A razón de esto, Sepúlveda argumentó que los indios no tenían cultura ni leyes y que sus instituciones y costumbres

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, ps. 70-71.

<sup>90</sup> Gruffydd Jones, Branwen, “‘Good governance’ and ‘state failure’...”, *op. cit.*, p. 68. Sobre la no representación del indio en el debate, nos recuerda Walter Mignolo cómo, mientras que la defensa de Las Casas ha sido publicada y traducida, “tenemos a un Waman Puma Ayala, quien es silenciado hasta 1936 y que recién desde 1980 comenzó a ser reconocido como alguien cuyo valor intelectual era comparable a los humanistas defensores de los indios, a quienes jamás se les ocurrió pensar que los indios eran capaces de defenderse a sí mismos”. En Mignolo, Walter, *Historias locales/diseños globales...*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>91</sup> Lepe-Carrión, Patricio, “Civilización y barbarie. La instauración de la ‘diferencia colonial’...”, *op. cit.*, p. 81.

<sup>92</sup> Castañeda Delgado, Paulino, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México D.F., 1996, p. 492.

<sup>93</sup> Sobre la figura del encomendero, Sepúlveda argumentaba que esta tarea se debía asignar a “los más prudentes, humanos y piadosos” pues en sus manos estaba la evangelización de los bárbaros, y por tanto, el bienestar de la corona española. *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, Centro Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984, p. 39, citado en, Morán Beltrán, Lino E., “La visión del indio en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda”, en *Revista de Filosofía*, n.º. 42, 2003, p. 136.

eran bárbaras, haciendo incluso alusión al canibalismo como práctica común<sup>94</sup>. De esta forma, “defendió el derecho natural de los pueblos más cultos a imperar sobre los más rudos; en concreto, el derecho de España a someter, aún con las armas, a los indios”<sup>95</sup>. En definitiva, los argumentos de Sepúlveda sentaron “las bases de una nueva teoría de la guerra justa adaptada a las necesidades de la expansión de la monarquía hispánica en América”<sup>96</sup>.

Por su parte Las Casas, como sostiene Tzvetan Todorov, se opuso al nombramiento de los indios como bárbaros y asumió así la comprensión relativa del término. Es decir, se llamará bárbaro “a un hombre, en comparación con otro, porque habla de forma extraña [...] Pero desde ese punto de vista no hay hombre o raza que no sea bárbara respecto de otro hombre o de otra raza”<sup>97</sup>. Insistió, además, en que todos los hombres eran iguales pero, ya que nadie nace ilustrado, era necesario guiarles hacia el mejoramiento, siendo esta la responsabilidad de aquellos que “nacieron antes”<sup>98</sup>. Más aún, Las Casas veía en el salvajismo una especie de fase infantil, previa a la madurez o, estado de naturaleza, que podía ser superado. Este sostenía que los pueblos salvajes “pueden compararse al terreno inculto que fácilmente produce yerbajos e inútiles espinas, pero que tiene dentro de sí tal virtud natural que mediante cultivo y labor, puede dar frutos sanos y beneficiosos”<sup>99</sup>. Entendía, además, que la conversión no podía estar en manos de los encomenderos, sino ser el trabajo de la Iglesia Católica. De esta forma, como sostiene Branwen Gruffydd Jones, “[l]a autoridad para la colonización española del Nuevo Mundo se basó en el objetivo de convertir a las poblaciones nativas al cristianismo”<sup>100</sup>.

La defensa de los indios que hiciera Las Casas ha sido interpretada de dos formas distintas desde el pensamiento decolonial<sup>101</sup>. Por un lado, Enrique Dussel

---

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> Castañeda Delgado, Paulino, *La teocracia pontifical...*, *op. cit.*, p. 492.

<sup>96</sup> Ruiz-Giménez, Itziar, *La historia de las intervenciones humanitarias: El imperialismo altruista*, La Catarata, Madrid, 2004, p. 40.

<sup>97</sup> Las Casas, Bartolomé de, *Apologetica Historia Sumaria*, II vols., UNAM, México D.F., 1967, vol. II, Tomo III, p. 254, citado en Todorov, Tzvetan *El miedo a los bárbaros...*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>98</sup> *Apologetica Historia Sumaria*, citado en Lepe-Carrión, Patricio, “Civilización y barbarie. La instauración de la ‘diferencia colonial’...”, *op. cit.*, ps. 79-80.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> Gruffydd Jones, Branwen, “‘Good governance’ and ‘state failure’...”, *op. cit.*, p. 68.

<sup>101</sup> Para más detalles sobre estas dos posturas ver la discusión propuesta por Lepe-Carrión, Patricio, “Civilización y barbarie. La instauración de la ‘diferencia colonial’...”, *op. cit.*, ps. 77-81. Y también Dussel, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro...*, *op. cit.*; Dussel, Enrique, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2007; Mignolo, Walter D., *Historias locales/diseños globales...*, *op. cit.* y Mignolo, Walter, *La Idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2007.

propuso primeramente entender a Las Casas como el primer crítico de la modernidad; el primero en desvelar el mito de la emancipación de los otros a través de la violencia. Según Patricio Lepe-Carrión, Dussel interpreta los argumentos de Las Casas como un “quiebre” al establecer en cierto sentido una conversión/conservación que no destruiría la alteridad de los indios. Según Dussel, Las Casas prefirió “la evangelización (racional) a las guerras contra los nativos”<sup>102</sup>. Sin embargo, siguiendo la tradición de Tomás de Aquino, Las Casas no rechaza por completo la guerra pues argumenta que aquellos infieles que se rehúsen a someterse voluntariamente al dominio cristiano tendrán que ser sometidos por la fuerza<sup>103</sup>. Por su parte, aunque Walter Mignolo ha reconocido la postura disidente y crítica de Las Casas, lo interpreta como un “pensamiento fronterizo ‘débil’” en tanto que no se posiciona –pues no le es posible– en el lado de la subalternidad (exterioridad), sino que, dentro de los marcos establecidos por la autoridad monárquica, propone formas más humanas de convertir al otro<sup>104</sup>.

A pesar de su defensa de la humanidad de los indios, Las Casas dedicó la sección final de su disertación a discutir la ontología del bárbaro. El obispo dio cuatro definiciones sobre qué podía entenderse como un bárbaro, para luego argumentar sobre la “barbarie negativa”<sup>105</sup>. En primer lugar, sostuvo que bárbaros eran quienes permanecían en el estado de naturaleza. Esto es, faltos de organización social, tendencia a la violencia y “degeneración irracional”<sup>106</sup>. En segundo lugar, los bárbaros eran aquellos que carecían de “locución literal”; quienes si bien podían ser sabios, al no tener escritura alfabética, no tenían acceso al conocimiento. Según Mignolo, esto quería decir

<sup>102</sup> A partir de la interpretación de Patricio Lepe-Carrión, en “Civilización y barbarie. La instauración de la ‘diferencia colonial’...”, *op. cit.*, ps. 78-79.

<sup>103</sup> Como señala Lepe-Carrión, con este argumento Las Casas recuerda a la “ignorancia vencible” y la “ignorancia invisible” de Tomás de Aquino: “El teólogo católico, va a dividir a los infieles en dos grupos: a) aquellos que conociendo la existencia de la revelación se niegan a aceptarla, ‘ignorancia vencible’. Y b) aquellos otros que nunca han conocido o han tenido contacto con la fe cristiana, ‘ignorancia invencible’. Evidentemente, para el teólogo, solo a los infieles del primer grupo podría juzgárseles como ‘culpables’”. *Ibidem*, p. 68. Lepe-Carrión hace referencia a la investigación de Natsuko Matsumori, *Civilización y barbarie. Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno (1492-1560)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

<sup>104</sup> Mignolo, Walter D., *Historias locales/diseños globales...*, *op. cit.*, p. 28. Mignolo dice: “El pensamiento fronterizo tiene su anclaje en el siglo XVI, con la invención de América [...] El ‘pensamiento fronterizo’ fuerte surge de los desheredados, del dolor y la furia de la fractura de sus historias, de sus memorias, de sus subjetividades, de su biografía [...] Existe, sin embargo, la posibilidad y la necesidad de un pensamiento fronterizo ‘débil’ en el sentido de que su emergencia no es producto del dolor y la furia de los desheredados mismos, sino de quienes no siendo desheredados toman la perspectiva de éstos. Bartolomé de Las Casas sería un caso de pensamiento fronterizo ‘débil’”.

<sup>105</sup> Para una discusión más detallada sobre las definiciones de Las Casas en relación al “bárbaro”, *ibidem*, ps. 36-39; Matsumori, Natsuko, *Civilización y barbarie...*, *op. cit.*, ps. 78-88 y Dussel, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007, ps. 199-205.

<sup>106</sup> Mignolo, Walter D., *Historias locales/diseños globales...*, *op. cit.*, p. 36.

para Las Casas que “una persona puede ser ‘sabia’ y ‘bárbara’ al mismo tiempo”<sup>107</sup>. En tercer lugar, aquellos que no saben gobernarse a sí mismos, ni son gobernables, eran también entendidos como bárbaros. En cuarto lugar, son bárbaros aquellos que carecen de la fe cristiana; esto es, infieles sin diferenciación entre sabios y prudentes gobernantes. Toda vez que se establecían estos cuatro tipos o categorías de “bárbaro”, Las Casas formula un quinto tipo: la “barbarie negativa”, “que atraviesa e incluye los cuatro tipos anteriores bajo un nuevo criterio, el de la ‘negatividad’”<sup>108</sup>. Para Mignolo, los primeros cuatro tipos son descritos a partir de sus carencias, mientras que este último es descrito a partir del “odio y la envidia”. Por consiguiente, por barbarie negativa es posible entender la identificación de “todo bárbaro que se opone a la fe cristiana. Se aplica a todos los infieles que habiendo oído el Evangelio resisten o rechazan recibirlo”<sup>109</sup>.

Como es bien sabido, las interpretaciones sobre lo que significaron los argumentos de Las Casas, sus consecuencias y las rupturas que pudo o no posibilitar, siguen estando en debate y requerirían un análisis más detallado sobre esta cuestión. Sin embargo, para lo que interesa en esta investigación, la apreciación de Mignolo resulta más ilustrativa pues, en vez de buscar las rupturas/no-rupturas, propone comprender a Las Casas como un pensamiento disidente dentro del marco normativo establecido. Esto conlleva que sus posturas posibiliten, por un lado, la construcción de un imaginario constituido por la diferencia colonial y la diferencia imperial que permitirá gestar, a su vez, el desarrollo de misiones cristianizadoras (consecuentemente civilizatorias) que guiarán a la expansión europea a lo largo de la modernidad/colonialidad. Por otro lado, permite el inicio de la trata humana y esclavitud de los africanos subjetivizados en términos de su diferencia ‘racial’ hacia los blancos e indios.

La diferencia ontológica con el otro y entre los otros, con respecto al sujeto colonial, encontró una nueva divergencia dentro de la zona del no ser. Los africanos e indios eran considerados indistintamente como bárbaros, puesto que conformaban esa zona del no ser. Sin embargo, se produjo una ruptura ontológica y procedimental con respecto a cada uno de estos grupos a los ojos del sujeto colonial durante los primeros años de la modernidad/colonialidad. Desde 1510, Las Casas había solicitado y recomendado al gobierno de la monarquía de Carlos I (repitiéndolo en varias ocasiones:

---

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>109</sup> *Ibid.*



1516, 1518, 1532 y 1541) la importación de africanos para ser esclavizados en lugar de los indios, puesto que los primeros no tenían alma<sup>110</sup>. Resulta interesante para esta investigación comprender, por tanto, cómo Las Casas articuló un discurso de diferenciación ontológica entre los africanos y los indios, así como su defensa de la esclavitud. En este sentido, Dussel insiste que “[l]a estructura teórica de la denuncia lascasiana comienza con ‘la dialéctica del amo y del esclavo’ (dos siglos antes que Hegel) de manera explícita. O se asesina al Otro (a), o bajo el temor de la muerte (b) se perdona la vida pero se le condena a la ‘servidumbre’”<sup>111</sup>.

En su defensa de Las Casas como el primer autor en criticar el proyecto esclavista a pesar de ser considerado pro-esclavista, Dussel intenta justificar los ‘errores’ del obispo y rastrea la postura anti-esclavista en su obra<sup>112</sup>. Sin necesidad de entrar en este debate, resulta relevante reconocer que en la Junta de Valladolid de 1550 predominó, no obstante, un contexto aristotélico defendido por Sepúlveda que permitió expresar y considerar al otro como “esclavo por naturaleza”. Esta argumentación sobre el otro africano, carente de alma inclusive, permitió a la modernidad/colonialidad ‘legitimar’ su subjetivación e inferiorización racial con respecto a blancos e indios y, así, potenciar su esclavitud y explotación<sup>113</sup>. Por lo tanto, la diferencia colonial, como clasificación de “grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica”, se articuló, en el siglo XVI, sobre la experiencia indiana<sup>114</sup>.

La colonialidad del poder, como dispositivo que produce y reproduce la diferencia colonial, actuó en aquel contexto, primero sobre el sujeto indiano y, en segundo término, sobre el africano<sup>115</sup>. Esta diferencia se debe a que el sujeto africano – ya atravesado por la colonialidad del poder– era considerado, a los ojos del sujeto colonizador moderno/colonial, dentro de una categoría que se podría considerar como (in)humana. Así, los pensadores europeos no se encontraron en la necesidad de articular

---

<sup>110</sup> Gruffydd Jones, Branwen, “‘Good governance’ and ‘state failure’...”, *op. cit.*, p. 67. Según Dussel, la cronología de estas recomendaciones es diferente: 1516, 1518, 1531 y 1543, en Dussel, Enrique, *Política de la liberación...*, *op. cit.*, p. 232.

<sup>111</sup> Dussel, Enrique, *Política de la liberación...*, *op. cit.*, p. 201.

<sup>112</sup> *Ibidem*, ps. 231-236. Más aún, sostiene Dussel que “[l]a única ‘guerra justa’ posible es la de los indígenas en defensa de sus propias costumbres contra los europeos cristianos. La posición de Bartolomé de Las Casas es el ‘máximo de conciencia crítica posible’...”, p. 204.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>114</sup> Mignolo, Walter D., *Historias locales/diseños globales...*, *op. cit.*, ps. 39 y 42.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 42.

un discurso que justificara la esclavitud de la población africana, puesto que era una práctica que venían desarrollando desde tiempos anteriores a la conquista de América.

En los siglos posteriores, los pensadores europeos –y eurocentrados–, mantuvieron posturas defensoras (o proclives) al sostenimiento de la esclavitud, entre ellos Locke y Voltaire<sup>116</sup>. Es necesario, por tanto, analizar los postulados de estos autores en tanto “padres” del pensamiento filosófico ilustrado e influyentes en el posterior liberalismo ‘clásico’. La preocupación intelectual del primero, de forma semejante a la de Hobbes años antes, era la conservación, tanto fuese de la posición socio-política de cada individuo –que conlleva la salvaguarda de sus bienes y, por supuesto, todo su capital cultural y simbólico–, así como la protección, garantía y aumento del estado de cada uno de estos –entendido como un status social y como un patrimonio–. De esta forma, la conservación del estado, implicaba también la conservación de la monarquía, personificada en la persona del rey<sup>117</sup>. Desde estas premisas, Locke prefiere partir, al igual que Hobbes<sup>118</sup>, de la condición del individuo en el estado de naturaleza y cómo la sociedad civil, mediante el contrato, la norma, la seguridad y la ley, permite que este individuo pase a ser considerado como un sujeto político.

El estado de naturaleza, entendido como un “un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de sus posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre”<sup>119</sup>, era o podía ser, según Locke, peligroso dado que el propio hombre no tenía control sobre los otros. Por consiguiente, se debía buscar el paso a la sociedad civil o política. Esta traslación la efectúa Locke rompiendo con la concepción de Bodino sobre la familia, para quien el conjunto de estas componía una república. Aunque parta de una misma noción de familia, siempre vinculada al modelo económico de casa y familia extensa (esposa, hijos, siervos y esclavos)<sup>120</sup>, Locke

---

<sup>116</sup> Dussel, Enrique, *Política de la liberación...*, op. cit., p. 234.

<sup>117</sup> Por su parte, Mario Domínguez Sánchez en “Foucault, el liberalismo y la crítica de la filosofía política”, en *Tabula Rasa*, n.º. 16, 2012, ps. 207-208, prefiere comentar esta cuestión de la conservación en términos de estabilidad y cómo la salvaguarda de esta fue fundamental en el desarrollo del pensamiento de Locke y su implicación en la construcción de la cultura política liberal.

<sup>118</sup> Véase, por ejemplo Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Tecnos, Madrid, 2006, cap. XIII. Traducido por E. Tierno Galván y M. Sánchez Sarto.

<sup>119</sup> Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Tecnos, Madrid, 2006, § 4. Traducido por Carlos Mellizo Cuadrado.

<sup>120</sup> *Ibidem*, § 86. Esta concepción de la familia también era compartida por Hobbes, como puede apreciarse en Hobbes, Thomas, *Del ciudadano*, Tecnos, Madrid, 2006, cap IX, § 10. Traducido por E. Tierno Galván y M. Sánchez Sarto. Sobre la relevancia de la *oeconómica* en la conformación de este

considera que la república no podía ser la mera conjunción de familias porque difería en su constitución, formas de ejercer el poder y en sus propios fines. De esta forma, dicha república se originaba, según Locke,

“mediante un poder que establece cuál es el castigo que corresponde a las diferentes transgresiones de aquéllos que, entre los miembros de una sociedad, piensan que merece la pena cometerlas; éste es el poder de hacer leyes, y a él debe añadirse el poder de castigar cualquier daño que se haga a un miembro de la sociedad, cometido por alguien que no pertenece a ella”<sup>121</sup>.

Como he mencionado anteriormente, la diferencia de la sociedad civil con el estado de naturaleza provenía, según Locke, de las leyes, la capacidad para elaborarlas, la potencia para castigar a quienes no las cumplen o intentasen vulnerarlas y la posibilidad de tener un juez con derecho que permite dirimir estos castigos. Con todo, cabe preguntarse, como hace Dussel, que si tanto en el estado de naturaleza como en la sociedad civil, los hombres son en teoría libres, cómo es que se produjo el giro hacia la esclavitud y se potenció la desigualdad del otro<sup>122</sup>. La primera traslación se produce en el estado de guerra, diferenciado del de naturaleza para Locke, aunque no para Hobbes<sup>123</sup>, donde “es razonable y justo que yo tenga el derecho de destruir a quien amenaza con destruirme a mí”<sup>124</sup>, puesto que la libertad era lo fundamental y primordial. Esta destrucción de uno provenía del incumplimiento de la ley, e implicaba que el otro deja de estar sujeto a la ley de la razón y la común equidad<sup>125</sup>. La sociedad civil, por ende, era la única alternativa, a los ojos de Locke, para superar el estado de naturaleza y el de guerra. Al no existir un garante de las normas internacionales y la esclavitud producirse en “una relación externa entre naciones”<sup>126</sup>, imperaba, en esta coyuntura, un estado de naturaleza, cuando no de guerra. Esta era, por lo tanto, la primera aproximación “justificativa” que Locke brindaba de la esclavitud; con todo, su

---

modelo europeo, ver Brunner, Otto, “La “casa grande” y la “oeconomica” en la vieja Europa”, en *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*, Editorial Alfa, Buenos Aires, 1976, ps. 87-123 y Foucault, Michel, “La gubernamentalidad”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, Paidós, Barcelona, 1999, ps. 175-198. Editado y traducido por Ángel Gabilondo.

<sup>121</sup> Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil...*, op. cit., § 88.

<sup>122</sup> Dussel, Enrique, *Política de la liberación...*, op. cit., p. 237.

<sup>123</sup> Lo que le permite a Hobbes afirmar que “los pueblos salvajes en varias comarcas de América, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya Concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno absoluto y viven actualmente en ese estado bestial a que me he referido”, en *Leviatán*, op. cit., cap. XIII, p. 126.

<sup>124</sup> Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil...*, op. cit., § 16.

<sup>125</sup> Dussel, Enrique, *Política de la liberación...*, op. cit., p. 237.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 238.

capítulo IV, “De la esclavitud”, en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, brinda aún más perspectivas de análisis.

La explicación de Locke sobre la esclavitud se produce mediante excepciones dado que, en ningún momento, niega sus principios fundamentales de igualdad y libertad. Empero, debe salvaguardar dos cuestiones que, no se puede olvidar, eran importantes para sus negocios esclavistas<sup>127</sup>: la justificación de quiénes eran esclavos y de quiénes podrían ser esclavizados. Así, se comprueba que no hay una defensa directa de la institución esclavista, sino de las singularidades que suponían cada esclavo. De esta forma, Locke insistía que alguien “sin poder sobre su propia vida, no puede, por contrato o acuerdo otorgado por su propio consentimiento, ponerse bajo el absoluto poder arbitrario de otro que le arrebatase esa vida cuando se le antoje”<sup>128</sup>. Esto quiere decir que alguien que no tiene propiedad sobre su vida no puede participar de un contrato social y, por ende, al no ser libre ni igual, se encuentre en un perpetuo estado de guerra. Al hallarse en ese estado, es justo y lícito su control y dominación para preservar la propia vida, así como sus propiedades. Por consiguiente, para Locke, “la verdadera condición de la esclavitud [...] no es otra cosa que ‘el estado de guerra continuado entre un legítimo vencedor y su cautivo’”<sup>129</sup>.

Dussel apunta acertadamente que esta justificación de la esclavitud *de facto*, no es una justificación ética, puesto que el estado de guerra suspende la ética y la moral. Más bien, según este autor, se producía una explicación y descripción de una situación dada: “la del poder ejercido por el más fuerte técnicamente en el arte de la estrategia militar”<sup>130</sup>. Por consiguiente, lo que habría hecho Locke era justificar, para el final del siglo XVII y a los ojos del sujeto colonial europeo, el ejercicio impositivo, mediante la violencia y las armas, de los europeos sobre las poblaciones americanas y africanas. Esta dominación europea se habría producido, siempre acorde a la interpretación de Locke, mediante una guerra justa (lo que retomaría de la idea que Sepúlveda planteaba sobre este punto en la Junta de Valladolid de 1550) sobre estas poblaciones. La victoria

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>128</sup> Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil...*, *op. cit.*, § 23. En el § 85, Locke insistía que: “hay otra clase de siervos a los que damos el nombre particular de esclavos. Estos, al haber sido capturados en guerra justa, están por derecho de naturaleza sometidos al dominio absoluto y arbitrario de sus amos. Como digo, estos hombres, habiendo renunciado a sus vidas, y junto con ellas, a sus libertades; y habiendo perdido sus posesiones al pasar a un estado de esclavitud que no los capacita para tener propiedad alguna, no pueden ser considerados como parte de la sociedad civil del país, cuyo fin principal es la preservación de la propiedad”.

<sup>129</sup> *Ibidem*, § 24.

<sup>130</sup> Dussel, Enrique, *Política de la liberación...*, *op. cit.*, p. 239.

en una guerra justa permitía ejercer, justa y lícitamente, al vencedor, un poder despótico sobre el vencido; esto es, tratarlo continuamente como si se encontrase en el estado de guerra o, lo que es lo mismo, esclavizarlo. Así, este principio ahora enunciado es el que avala nuevas esclavitudes.

Las lógicas imperiales europeas, a partir de la bisagra de los siglos XVII y XVIII, encontraron otro sustento intelectual en la noción de progreso, fuese técnico, material, natural, intelectual, ético o biológico<sup>131</sup>. Esta idea de progreso posibilitó –y sobre todo facilitó–, hermenéutica e intelectualmente, dar un salto de la concepción de dominación a la de superioridad. Para los ojos coloniales, la consecución de un supuesto mayor progreso en varias parcelas de la vida, implicaba una superioridad con respecto a las poblaciones americanas y africanas. Por consiguiente, esta superioridad, ya esbozada en términos de civilización y barbarie durante el siglo XVI, desde estos momentos fue más cruda. Esto es, la razón moderna/colonial europea hacia América y África negó taxativamente la posibilidad de dignidad del otro<sup>132</sup>, cuando no su mera condición ontológica.

Esta lógica imperial, como reconoce Ann Laura Stoler, no estuvo opuesta a las políticas de los afectos, especialmente de la compasión<sup>133</sup>, como un ejemplo más del paternalismo imperial. Esta política de los afectos a la que alude Stoler remite, igualmente, a la ética y moralidad que guiaba la sociedad civil en Locke. En este sentido, los sujetos coloniales debían buscar prácticas que paliasen sus acciones imperiales, en las cuales esta ética estaba, como se ha dicho, exenta. Es en este contexto en el que se deben encuadrar las irónicas palabras de Swift en el último capítulo de los *Viajes de Gulliver* y a las que Jean-Frédéric Schaub atiende en su crítica a la historia colonial europea:

“Por ejemplo: una banda de piratas es arrastrada por la tempestad no saben adonde; por fin, un grumete descubre tierra desde el mastelero; desembarcan para robar y saquear, encuentran un pueblo sencillo, que los recibe con amabilidad; toman de él formal posesión en nombre de su rey; erigen en señal un tablón podrido o una piedra; asesinan a dos o tres docenas de indígenas; se llevan por la fuerza a una pareja como muestra; regresan a su patria y alcanzan el perdón. Aquí comienza un nuevo dominio, adquirido con un título de derecho divino. Se envían barcos en la primera oportunidad; se expulsa o se destruye a los naturales; se tortura a sus príncipes para obligarlos a declarar dónde tienen

---

<sup>131</sup> Sobre la construcción de la idea de progreso en ese momento, véase Rouvillois, Frédéric, *L'invention du progrès. Aux origines de la pensée totalitaire (1680-1730)*, Éditions Kimé, Paris, 1996.

<sup>132</sup> Dussel, Enrique, *Política de la liberación...*, op. cit., ps. 240-241.

<sup>133</sup> Stoler, Ann Laura, *Carnal knowledge and...* op. cit., p. 19.

su oro; se concede plena autorización para todo acto de inhumanidad y lascivia, y la tierra despidе vaho de la sangre de sus moradores. Y esta execrable cuadrilla de carniceros, empleada en esta piadosa expedición, es una colonia moderna, enviada para convertir y civilizar a un pueblo idólatra y bárbaro”<sup>134</sup>.

El discurso irónico y las políticas de la compasión, unido a la idea y sentimiento de superioridad con respecto al otro estuvieron muy presentes durante el siglo XVIII europeo. Un claro ejemplo de ello lo ofrece la obra de Voltaire. A partir del capítulo XIX de *Cándido*, en el que Voltaire denuncia las mutilaciones hechas a un esclavo en Surinam, su pensamiento comienza a interpretarse y a vincularse al anti-esclavismo. Sin embargo, su crítica no se centra en la institución esclavista, sino en las vejaciones sufridas por el esclavo en tanto acto individual de barbarie sobre este; es decir, Voltaire muestra compasión por un determinado individuo que padecía una violencia física concreta. Así, este pensador refleja las contradicciones del humanismo eurocentrado capaz de sentir empatía por las víctimas de la barbarie sin que esto lleve a un cuestionamiento de esa misma barbarie, relacionado, de este modo, con las excepciones que antes exponía del pensamiento lockeano respecto a la esclavitud.

La defensa del esclavismo en Voltaire se refleja claramente cuando, en el tomo VIII del *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, insiste en que

“nosotros no compramos esclavos domésticos más que donde los negros. Se nos reprocha este comercio. Un pueblo que trafica con sus hijos es todavía más condenable que el comprador. Este negocio muestra nuestra superioridad; lo que nos da una maestría para tenerlos”<sup>135</sup>.

De esta forma, no solo atribuye la mayor responsabilidad de la trata esclavista a los mismos africanos, sino que además, sostiene que unos lo hacen desde la inmoralidad y otros, los que compran, lo hacen desde su superioridad. Solo por esto, por esa superioridad, tienen la autoridad sobre los otros. Por consiguiente, Voltaire vuelve a vincularse con el pensamiento de Locke en dos puntos: por un lado, los africanos no acatan ningún tipo de ley debido a su inmoralidad (vender a sus hijos para ser esclavos), lo que implicaba (un incumplimiento de la ley en la sociedad civil) el traslado al estado de guerra y, por ende, de esclavitud. Por otro lado, la noción misma de superioridad está

---

<sup>134</sup> Swift, Jonathan, *Viajes de Gulliver*, Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de Chile, 1996-2000, p. 154 [enlace: <http://www.uchile.cl/revistas/autor/swift/gulliver.pdf>] Esta cita de la obra de Swift es remarcada por Schaub, Jean-Frédéric, “Historia colonial de Europa. De civilización a barbarie”, en *Istor. Revista de Historia Internacional*, n°. 16, 2004, p. 7. Editado por Oscar E. Aguilera.

<sup>135</sup> Voltaire, François-Marie Arouet, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Tomo VIII, Ginebra, 1755, p. 187.

sustentada en la idea de progreso: según Voltaire, ese nosotros, el sujeto colonial, ha progresado de tal modo –técnicamente con el arte de la guerra; socialmente, con la organización de una sociedad civil o, por ejemplo, moralmente, con el respeto a la ley y a la familia– que esto implica, directa e inexcusablemente, una superioridad sobre el otro. Así, el paso a describir dicha superioridad en términos raciales no distaba mucho.

Ese paso, incluso, lo quiso emprender el propio Voltaire, para quien la ‘raza’ negra era

“una especie de hombres diferentes a la nuestra [...] Se puede decir que si su inteligencia no es de otra especie que nuestro entendimiento, esta es muy inferior. No tienen gran capacidad de concentración, combinan poco y no se muestran hechos ni por los superiores, ni por los abusos de nuestra filosofía. Son originarios de esa parte de África como los elefantes y los monos; ellos se creen nacidos en Guinea para ser vendidos a los blancos y para servirles”<sup>136</sup>.

Voltaire plantea varias cuestiones en este argumento en las que merece la pena detenerse. Primeramente, refleja una descripción de la superioridad racial en términos racionales. En este sentido, establece una diferencia racial a partir de la cual ejerce un juicio sobre la capacidad o inteligencia de los otros. La inteligencia de los otros es juzgada en términos relativos (otra especie), pero también en términos asimétricos negativos (muy inferior), haciendo prevalecer, de esta forma, la superioridad del sujeto colonial blanco. En segundo lugar, hace alusión a los gustos y a lo estético vinculándolo a la razón, siempre desde su incuestionable vinculación y asociación de la población africana con la torpeza y la blanca europea con la habilidad. En tercer lugar, Voltaire recurre a la retórica del estado de naturaleza y animal cuando les vincula al espacio del África selvático, en donde solo pueden relacionarse con animales salvajes. Por último, desde una óptica determinista, este alude al orden natural de las cosas cuando plantea la supuesta autocomprensión del negro como un objeto; como una mercancía que se vende para servir. Así, el nacimiento en África –geografía que imposibilita la constitución de una sociedad civil– aboca a la población africana a la esclavitud en su relación con el blanco europeo mediante los argumentos esgrimidos, por un lado, por Locke (el estado de guerra) y, por otro, por Voltaire: el cómo África conlleva, indefectiblemente, la inferioridad, el salvajismo y la esclavitud como única forma relacional con el sujeto colonial.

---

<sup>136</sup> Voltaire, François-Marie Arouet, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Tomo XVI, Ginebra, 1755, ps. 269-270.

En esta misma dirección apuntaba la definición de “Negros considerados como esclavos en las colonias de América” de la *L'Encyclopédie* de 1780 en donde se los describía exhaustivamente en relación a su condición física que, como comenta Manuel Andrés García, “podría ser transpuesta sin ningún problema como descripción de un animal de plantación”<sup>137</sup>. En relación a las prácticas culturales de los negros, la voz también decía que “[e]stos negros son idólatras, su lengua es difícil de pronunciar, la mayoría de los sonidos salen de la garganta con esfuerzo”<sup>138</sup>. Y también, sobre las características del comportamiento “general” de los negros:

“Si por azar se encuentra gente honesta entre los negros de Guinea (la gran mayoría es siempre viciosa) la mayoría están inclinados al libertinaje, a la venganza, al robo y a la mentira. Su obstinación es tal que no van a admitir nunca sus errores, cualquier castigo que uno les quiera hacer sufrir: el temor a la muerte no los conmueve. A pesar de esta especie de firmeza, su bravura natural no les exime del miedo a las brujas y a los espíritus, que ellos llaman *zambyes*”<sup>139</sup>.

De este modo se establecieron durante los siglos XVII y XVIII las bases teóricas e intelectuales por las cuales se justificaba la esclavitud, no en base a una guerra justa de cariz religioso, sino por la salvaguarda de la civilización (occidental). Igualmente, se argumentó la superioridad del sujeto colonial con respecto al africano o al indígena en clave racial. Y, a partir de la noción de progreso, se sentaron también las bases para el posterior desarrollo de las teorías del darwinismo social y el racismo científico propios del siglo XIX y XX.

El positivismo y el liberalismo, como pilares de la construcción de los estados-nación durante el siglo XIX, estuvieron muy presentes en los argumentos del pensamiento racista europeo y latinoamericano (aunque siempre eurocentrado)<sup>140</sup>. Entre finales del siglo XVIII y el inicio del siglo XIX, la ‘raza’ y, especialmente, las diferencias raciales, pasaron a ser determinantes en la construcción de los nuevos y

---

<sup>137</sup> García, Manuel Andrés, “Pensamiento ilustrado y discriminación política en los primeros estados americanos”, en González Fisac, Jesús (ed.), *Barbarie y civilización. XVI Encuentro de la Ilustración al Romanticismo: Cádiz, América y Europa ante la modernidad, 1750-1850*, Editorial UCA, Cádiz, 2014, ps. 208-209.

<sup>138</sup> Le Romain, Jean-Baptiste-Pierre, “Negres, considérés comme esclaves dans les colonies de l’Amérique”, en Diderot, Denis y Jean le Rond D’Alembert, *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Tomo XXII, Parte II, Chez les Société Typographiques, Berna y Lausana, 1780, p. 312.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 314.

<sup>140</sup> Casaús Arzú, Marta E., “La representación del otro en las élites intelectuales europeas y latinoamericanas: un siglo de pensamiento racista. 1830-1930”, en *Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, nº XL, 2010, p. 13. Las siguientes páginas de este trabajo son deudoras de la interpretación de Casaús Arzú en este artículo.



modernos estados nacionales<sup>141</sup>. Desde las obras de Immanuel Kant, Robert Knox, Gustav Le Bon, Hippolyte Taine, Arthur de Gobineau, Ernest Renan o del mismo Francis Galton, las diferencias entre las poblaciones americanas, africanas y los sujetos coloniales vincularon directamente la ‘raza’ con la civilización y la cultura, para así legitimar la superioridad blanca con respecto a las poblaciones indias y negras procedentes de África.

Estas formulaciones del pensamiento racialista del siglo XIX se sustentaron en tres puntos determinantes. Primero, la diferencia con el otro se producía mediante una “jerarquización de las razas en función de las características físicas y morales de los grupos raciales”<sup>142</sup>. Esta jerarquización de los sujetos no es ninguna novedad intelectual a tenor de las argumentaciones de Locke o Voltaire. Sin embargo, los pensadores racialistas sostienen de forma pseudocientífica, que las ‘razas’ vistas como inferiores lo eran por motivos psicológicos, morales, ambientales, geográficos o, incluso, climáticos<sup>143</sup>. Segundo, estos pensadores también dan un salto interpretativo y político hacia lo biológico; es decir, van a sostener que esas supuestas ‘razas’ inferiores lo eran por ser inferiores e imperfectas genéticamente<sup>144</sup>. Su tercera formulación es la aceptación de la degeneración de las ‘razas’ como una cuestión inevitable, por lo que, la hibridación de las ‘razas’ resultaba ser una técnica de poder fundamental para el proceso de construcción de naciones<sup>145</sup>. Sin embargo, cuando no era suficiente la hibridación con ‘razas’ vistas como superiores, esto era, de sujetos coloniales blancos, el miedo al contagio con las ‘razas’ consideradas como inferiores, dio lugar a formulaciones teóricas y prácticas de políticas de eugenesia como las únicas viables para la mejora de la ‘raza’ y, por ende, de la nación. Estas opciones de degeneracionismo o eugenesia abrieron toda una nueva vía de pensamiento racialista (y eurocentrado) en toda América Latina<sup>146</sup>.

A pesar de que muchos pensadores e intelectuales latinoamericanos pusiesen sus mentes y sus plumas al servicio del pensamiento racialista, otros muchos comenzaron a reflexionar acerca del “problema del indio” y del “problema del negro”. Según Marta Casaús Arzú y Ricardo Melgar Bao, dichos pensadores conformaron redes intelectuales

---

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>143</sup> En esta línea se encuentra la teoría racialista en Kant que discutiré más adelante.

<sup>144</sup> Casaús Arzú, Marta E., “La representación del otro en las élites intelectuales europeas y latinoamericanas...”, *op. cit.*, p. 16.

<sup>145</sup> *Ibidem*, ps. 16-17.

<sup>146</sup> Casaús Arzú ofrece toda una lista (y análisis) de los principales representantes de estas corrientes en *ibid.*, ps. 19-29.

teósofas y vitalistas<sup>147</sup>. En el presente análisis, se resaltan las figuras de José Carlos Mariátegui, Roberto Fernández Retamar y del haitiano Joseph Anténor Firmin que, desde América Latina y el Caribe, contestaron el pensamiento hegemónico de la modernidad/colonialidad y que, por tanto, conformaron un pensamiento de gran valor para la genealogía del racismo decolonial.

En el cambio de mirada y de interpretación con respecto al “problema del indio” resultó fundamental el pensamiento de Mariátegui y, en primer lugar, su cuestionamiento de la propia conceptualización de la ‘raza’ inferior, considerándola una simple invención “de la masa feudal”<sup>148</sup>. La principal transformación de la obra de Mariátegui fue, en segundo lugar, trasladar el “problema del indio” al marco social<sup>149</sup>. Al convertir al indígena en un campesino, esta población pasó a verse afectada –al igual que con la Inquisición durante el siglo XVI tras su conversión al cristianismo– por una de las principales prácticas de contención del siglo XX: la lucha contra el comunismo. Así, la asimilación de los indígenas como campesinos permitió una terrible represión de estas poblaciones en toda América Latina desde los años setenta del siglo XX en el marco de la lucha represiva contra comunismo<sup>150</sup>.

El pensamiento y la obra de Fernández Retamar, por su parte, quiere verse a sí misma como una resistencia, en pos a una autonomía crítica latinoamericana, dentro de la lógica y dicotomía (e incluso para el pensamiento eurocentrado, dialéctica) amo-esclavo. Se vincula, así, claramente con el pensamiento fanoniano de construcción de la identidad propia (y latinoamericana) en lucha contra las prácticas imperiales del sujeto

---

<sup>147</sup> Casaús Arzú, Marta E., “La representación del otro en las élites intelectuales europeas y latinoamericanas...”, *op. cit.*, ps. 30-32; Casaús, Arzú, Marta E., “La creación de nuevos espacios a principios del siglo XX: la influencia de redes intelectuales teosóficas en la opinión pública centroamericana (1920-1930)”, en Casaús Arzú, Marta E. y Teresa García Giráldez, *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*, F&G Editores, Guatemala, 2005; Devés Valdés, Eduardo y Ricardo, Melgar Bao, “Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos, 1920-1939”, en *Cuadernos Americanos*, n° 78, 1999, ps. 137-152 y Melgar Bao, Ricardo, “Redes y espacio público transfronterizo: Haya de la Torre en México (1923-1924)”, en Casaús Arzú, Marta E. y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Redes intelectuales y formación de naciones en España y América Latina. 1890-1940*, UAM, Madrid, 2004, ps. 65-105.

<sup>148</sup> Casaús Arzú, Marta E., “La representación del otro en las élites intelectuales europeas y latinoamericanas...”, *op. cit.*, p. 33.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>150</sup> Sobre el contexto de la Guerra Fría y su repercusión sobre la otredad indígena, ver Casaús Arzú, Marta E., *Genocidio: La máxima expresión del racismo en Guatemala. Una aproximación histórica y una reflexión*, FyG Editores, Ciudad de Guatemala, 2008. Luego de una genealogía del racismo en Guatemala a partir de las teorías y discursos racialistas de la élite guatemalteca, así como de las prácticas racistas cotidianas, en el tercer apartado la autora analiza cómo entre las décadas de los setenta y los ochenta, el indio, ya ampliamente estereotipado, era construido como una amenaza a la seguridad pública en un contexto en el que esto implicaba la necesaria eliminación violenta de su ser.

colonial y de la modernidad/colonialidad<sup>151</sup>. Esta dicotomía conlleva una lógica de dominación, opresión y negación del otro, desde su ontología hasta su producción epistémica que ha marcado, según Fernández Retamar, los 500 años americanos que van desde la conquista. Dicha lógica, aunque muchas veces se haya disfrazado a través de la lógica de la civilización y barbarie<sup>152</sup>, no resulta nada novedosa en el pensamiento moderno/colonial. La resistencia, la lucha y la rebeldía devienen, entonces, en los caminos a recorrer con el fin de construir a los seres nuevos<sup>153</sup>.

La vinculación de Fernández Retamar, al igual que Mariátegui o el propio Fanon, con el materialismo histórico más ortodoxo –incluso como corriente de pensamiento eurocentrada–, no lo invalida para considerarlo en una genealogía del racismo desde el pensamiento decolonial<sup>154</sup>. Así, la insistencia del proyecto literario y político de Fernández Retamar, desde *Calibán* (1971), inseparable siempre de su contrario asimétrico, Próspero, como espejos en los que mirar el debate civilización/barbarie, se fundamentó en el estudio y análisis de cómo los países “subdesarrollantes” (usando el sugerente neologismo por él creado) operaron –y operan, porque en sus últimas obras ha llevado su análisis hasta la actualidad– como agentes de la colonialidad/modernidad, permitiendo abrirse, de esta forma, la mencionada contradicción entre el sujeto colonial y los condenados de la tierra, o entre Próspero y Calibán; en definitiva, entre el sujeto colonial y el otro<sup>155</sup>. La importancia de Fernández Retamar en este contexto radica en su intención de posicionar la acción de los países y las academias “subdesarrollantes”, al mismo tiempo que reposicionar la autonomía del pensamiento crítico latinoamericano en América Latina como práctica fundamental de una nueva posicionalidad de las subjetividades del continente<sup>156</sup>.

---

<sup>151</sup> Palermo, Zulma, “El desafío de escribir/inventar “Nuestra América” desde el pensamiento crítico”, en De Oto, Alejandro (ed.), *Tiempos de homenajes/tiempos descoloniales: Frantz Fanon*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2011, ps. 129 y 131.

<sup>152</sup> Fernández Retamar, Roberto, *Algunos usos de civilización y barbarie*, Letra Buena, Buenos Aires, 1993 (la edición original es de 1977).

<sup>153</sup> Desde el pensamiento eurocentrado, Albert Camus insistía que el esclavo, “en el momento en que rechaza la orden humillante de su superior, rechaza al mismo tiempo el estado de esclavo. El movimiento de rebeldía lo lleva más lejos de lo que estaba en el simple rechazo”, en su *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 2013, p. 29. Desde luego, sobre la resistencia del colonizado, la descolonización y la liberación, no podemos olvidar a Fanon cuando, entre muchas otras cosas, dice: “La descolonización realmente es la creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: la ‘cosa’ colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera”. En Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra...*, op. cit., p. 31. Para un abordaje de las lógicas de la rebeldía desde una opción decolonial, ver Zibechi, Raúl, *Descolonizar la rebeldía: (des)colonialismo del pensamiento crítico y de las prácticas emancipatorias*, Zambra/Balarde, Madrid, 2015.

<sup>154</sup> Palermo, Zulma, “El desafío de escribir/inventar “Nuestra América”...”, op. cit., p. 133.

<sup>155</sup> *Ibidem*, ps. 139-140.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 142.

Por su parte, el intelectual y diplomático haitiano Joseph Anténor Firmin, publicó en 1885 el ensayo *De l'égalité des races humaines* en el que contestaba los enunciados del racismo científico y las prácticas imperialistas impulsadas a partir de la Conferencia de Berlín de ese mismo año. Este reflexionó desde la negritud para rebatir no solo la supuesta desigualdad racial en términos biológicos, sino también, las narrativas históricas construidas sobre la afirmación de la superioridad cultural blanca<sup>157</sup>. Mientras que Gobineau en *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1855) diseñó una relacionalidad de los procesos, los acontecimientos y las circunstancias a partir de una reflexión que tomaba como punto de partida un “principio extrahistórico” como es la ‘raza’<sup>158</sup>, Firmin, por su parte, “llama la atención sobre el encadenamiento de los hechos singulares”<sup>159</sup>. Más aún, a través de su exhaustiva investigación histórica, demuestra las carencias empíricas de Gobineau, la parcialidad de la antropología francesa de la época y la falsedad de la construcción historiográfica del racismo científico<sup>160</sup>. En esta tesis, interesa especialmente su reflexión sobre la Revolución haitiana como el acontecimiento a partir del cual los negros cambian su propio destino y, además, posibilitan un giro extraordinario en la historia universal de los oprimidos. Con esto se refiere a la ayuda de Pétion a Bolívar y al desencadenamiento de las independencias latinoamericanas; esos “pequeños actos que pueden ser verdaderos acontecimientos” y que solo pueden surgir a partir de “la moralidad de las emergencias”<sup>161</sup>. El ensayo de Firmin es fundamental para comprender lo que la resistencia intelectual al régimen de verdad del racismo científico significó. Su trabajo no solo logra demostrar las falsedades que dicha ‘verdad’ había establecido, sino que además, es capaz de deconstruir los cimientos epistémicos desde los cuales este partió, a la vez que reconstruye una historia otra tomando en cuenta los acontecimientos y las posibilidades. Firmin demuestra cómo la historia no es, ni mucho menos, inamovible ni unidireccional. Sin embargo, a pesar de la rigurosidad de su tesis, su trabajo permaneció

<sup>157</sup> Otra respuesta haitiana al racismo biológico se encuentra en el ensayo del médico Louis Joseph Janvier, *L'égalité des races* (1884).

<sup>158</sup> Arpini, Adriana, “Historia y civilización a la luz de un texto haitiano de 1885”, ponencia presentada en el Coloquio Internacional Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia: Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig, llevado a cabo del 13 al 15 de agosto de 2008 en Mendoza, Argentina. [Ponencia vista en línea: <http://bdigital.uncu.edu.ar/2862>]. Para un estudio detallado sobre la obra de Firmin de cara a la obra de Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races humaines* 1855), ver Arpini, Adriana, “Igualdad de las razas e interpretación de la historia en un discurso del haitiano Joseph-Anténor Firmin”, en *Erasmus: revista para el diálogo intercultural*, año 12, n.º. 1, 2010.

<sup>159</sup> Arpini, Adriana, “Historia y civilización a la luz de...”, *op. cit.*

<sup>160</sup> Silva Vasconcellos, Christianne, “La ruta atlántica del pensamiento afrodescendiente. Hacia un referencial teórico Afro sobre la historia de la trata trasatlántica”, en *Tabula Rasa*, n.º. 21, 2014, p. 341.

<sup>161</sup> Arpini, Adriana, “Historia y civilización a la luz de...”, *op. cit.*

prácticamente olvidado durante más de un siglo<sup>162</sup>. Silencio que muestra, como tantos otros, el encubrimiento epistémico de la colonialidad del saber que discutiré a continuación.

#### **2.4.1. Eurocentrismo y pensamiento occidental: epistemicidio y colonialidad del saber**

Las prácticas de dominación basadas en la construcción ontológica de la otredad a lo largo de la modernidad/colonialidad, también han sido estudiadas partiendo de un acercamiento crítico a la epistemología occidental. Los autores decoloniales han propuesto diversas herramientas para contestar al aparato ideológico/conceptual dominante en las ciencias sociales de los siglos XVII y XVIII<sup>163</sup>. A continuación, se discuten las herramientas analíticas del epistemicidio y la colonialidad del saber, las cuales permiten desdeñar cómo se constituyó un saber que se proyectó a sí mismo como “universal” sobre la base del exterminio, el silenciamiento y la invisibilización del resto.

##### **2.4.1.1. El concepto de epistemicidio**

El epistemicidio es definido por Boaventura de Sousa Santos como “el fascismo epistemológico cuya versión más violenta fue la conversión forzada y la supresión de los conocimientos no occidentales llevada a cabo por el colonialismo europeo y que continúa hoy bajo formas no siempre tan sutiles”<sup>164</sup>. Para De Sousa Santos, la modernidad/colonialidad concede a la ciencia moderna el monopolio de la distinción entre lo verdadero y lo falso, por tanto, le otorga la condición de ‘saber’. De esta forma, los saberes no europeos son aislados de la condición de saber por no adaptarse a los estándares y modos occidentales<sup>165</sup>. Esta práctica de epistemicidio genera una línea divisoria que solo puede ser sostenida por un pensamiento de tipo abismal, es decir,

---

<sup>162</sup> Silva Vasconcellos, Christianne, “La ruta atlántica del pensamiento afrodescendiente...”, *op. cit.*, p. 343.

<sup>163</sup> Castro-Gómez, Santiago, “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”, en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000, p. 93.

<sup>164</sup> De Sousa Santos, Boaventura, *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*, CLACSO y Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010, p. 68.

<sup>165</sup> De Sousa Santos, Boaventura, *Para descolonizar occidente...*, *op. cit.*, p. 13.

aquel que presenta “la imposibilidad de la copresencia de los dos lados de la línea”<sup>166</sup>. De Sousa Santos insiste en que, para este tipo de pensamiento, solo se encuentra “la no-existencia, la invisibilidad, la ausencia no-dialéctica”<sup>167</sup>. Este autor argumenta que la negación de esos otros valores y formas de pensar ha sido, incluso hasta hoy, constitutivo de los principios y prácticas hegemónicas de poder<sup>168</sup>.

Al apuntar críticamente a la modernidad, De Sousa Santos la interpreta como “un paradigma socio-político fundado en la tensión entre regulación social y emancipación social”<sup>169</sup>, pero insiste, no obstante, en que del otro lado de la línea, fueron otras las lógicas de la modernidad. Es decir, que mientras en la metrópoli ocurrió la dicotomía regulación/emancipación, en las colonias, la modernidad supuso la apropiación/violencia de los otros<sup>170</sup>. Este argumento es fundamental en el pensamiento decolonial pues sus autores consideran, como insiste Walter Mignolo, que “sin colonialidad no hay modernidad”<sup>171</sup>.

Por su parte, Ramón Grosfoguel insiste en que a partir del epistemicidio, fue la subjetividad representada por el hombre/blanco/europeo la que pasó a ser considerada la única capaz de producir conocimientos universales y, en consecuencia, la única validada como historia filosófica mundial<sup>172</sup>. De esta forma, “los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados [...] sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del

---

<sup>166</sup> De Sousa Santos, Boaventura, “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, en Cairo, Heriberto y Ramón Grosfoguel, *Descolonizar la modernidad, Decolonizar Europa: Un diálogo Europa-América Latina*, Iepala, Madrid, 2010, p. 101. Traducido por Keina Espiñera González.

<sup>167</sup> De Sousa Santos, Boaventura, “Más allá del pensamiento abismal...”, *op. cit.*, p. 101.

<sup>168</sup> De Sousa Santos, Boaventura, *Para decolonizar...*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>169</sup> De Sousa Santos, Boaventura, “Más allá del pensamiento abismal...”, *op. cit.*, p. 101. En relación a esta separación entre el espacio de la regulación/emancipación y el espacio de la violencia/apropiación en términos de la producción de conocimiento y su impacto sobre las sociedades, Santiago Castro-Gómez dice: “Las ciencias sociales funcionan estructuralmente como un “aparato ideológico” que, de puertas para adentro, legitimaba la exclusión y el disciplinamiento de aquellas personas que no se ajustaban a los perfiles de subjetividad que necesitaba el Estado para implementar sus políticas de modernización; de puertas para afuera, en cambio, las ciencias sociales legitimaban la división internacional del trabajo y la desigualdad de los términos de intercambio y comercio entre el centro y la periferia, es decir, los grandes beneficios sociales y económicos que las potencias europeas estaban obteniendo del dominio sobre sus colonias”, en Castro-Gómez, Santiago, “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema...”, *op. cit.*, p. 93.

<sup>170</sup> De Sousa Santos, Boaventura, “Más allá del pensamiento abismal...”, *op. cit.*, p. 102.

<sup>171</sup> Mignolo, Walter, “La colonialidad: la cara...”, *op. cit.*, p. 39.

<sup>172</sup> Grosfoguel, Ramón, “Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial”, en *Tabula Rasa*, n° 9, 2008, ps. 207-208. Sobre el impacto de estas prácticas eurocéntricas en la producción de conocimiento en la actualidad ver Grosfoguel, Ramón, “Retos de los estudios étnicos en Estados Unidos en el sistema universitario global occidentalizado”, en *Relaciones Internacionales*, n° 19, 2012, ps. 13-26.

conocimiento humano”<sup>173</sup>. Para Grosfoguel, este pensamiento se construyó sobre las bases del racismo/sexismo epistémico reproducido por el *ego extermino*, entendido como “la condición socio-histórica estructural que hace posible la conexión del *ego conquiro* con el *ego cogito*”<sup>174</sup>. Es, en este imaginario socio-histórico del *ego extermino* en el que se establecieron, según Grosfoguel, los marcos que posibilitaron los cuatro epistemicidios en el largo siglo XVI. En primer lugar, “contra los musulmanes y judíos en la conquista de Al-Andalus en nombre de la ‘pureza de sangre’”; en segundo lugar, “contra los pueblos indígenas, primero en el continente americano y luego los aborígenes en Asia”; en tercer lugar, “contra los africanos con el comercio de cautivos y su esclavización en el continente americano”; por último, “contra las mujeres que practicaban y transmitían el conocimiento indo-europeo en Europa, quienes fueron quemadas vivas acusadas de brujas”<sup>175</sup>. De esta forma, los subalternos, corporizados en una otredad que incluía a las mujeres, a los indígenas, a los africanos, a los judíos y a los musulmanes, entre otros, fueron, excluidos violentamente de las zonas del ser; es decir, de los espacios, técnicas y saberes desde los cuales se subjetiviza la otredad en términos raciales, sexistas, estéticos, desarrollistas, etc. Lo interesante del análisis que desarrolla Grosfoguel es que no se limita al reconocimiento de los diferentes espacios de opresión racista/sexista, sino que busca ir más allá al analizarlos conjuntamente. Esto es, entender todos estos procesos, con sus lógicas y técnicas específicas, como unas prácticas más amplias y conectadas heterárquicamente que responden a las diversas colonialidades; en este caso, a la colonialidad del saber.

En resumen, la colonialidad del saber puede comprenderse como un dispositivo de poder que ha afectado a las zonas del no ser en diversos contextos de “encuentro”, en este caso, con el *ego extermino*. La violencia epistémica, en tanto epistemicidio, ha permitido la división epistémica de ambas zonas atravesando no solo la producción de conocimiento en sí mismo sino que además, los usos de dichos conocimientos. Dicha exclusión ha conllevado el desarrollo de un sin número de prácticas de poder que sostienen los modos de vida asumidos como universales. Así, el racismo y el patriarcado, por ejemplo, han continuado articulando las formas de interacción, las

---

<sup>173</sup> Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, “Prólogo...”, *op. cit.*, p. 20.

<sup>174</sup> Grosfoguel, Ramón, “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”, en *Tabula Rasa*, n°. 19, julio-diciembre, 2013, p. 39.

<sup>175</sup> *Ibidem*. Un estudio revelador sobre la “persecución de brujas” en Europa y su relación a la construcción de la sociedad capitalista moderna y a las prácticas violentas coloniales a lo largo de los siglos XVI y XVII en Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2010. Traducido por Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza.

prácticas identitarias y las instituciones del estado, entre otras, de los diversos espacios de gestión de la vida.

#### **2.4.1.2. El análisis decolonial de la filosofía moderna occidental**

Para explicar la creación de la colonialidad del saber, los estudios decoloniales ofrecen una lectura crítica de algunos de los autores fundamentales para la construcción epistémica de la filosofía occidental moderna. Estos analizan, por un lado, sus orígenes sexistas, racistas y clasistas y su impacto en el pensamiento occidental/occidentalizado. Por otro lado, proponen decolonizar “el imaginario del progreso según el cual todas las sociedades evolucionan en el tiempo según leyes universales inherentes a la naturaleza o al espíritu humano”<sup>176</sup>, imaginario que ha posibilitado la continua reproducción de conceptos contrarios asimétricos en detrimento de la otredad. En su repaso por la filosofía de René Descartes, Immanuel Kant, Georg W.F. Hegel y Karl Marx, los pensadores decoloniales muestran la tendencia jerárquica del pensamiento europeo y cómo contribuye al epistemicidio del que habla De Sousa Santos, al imponer una forma particular de conocimiento como el único conocimiento válido.

Los pensadores decoloniales sitúan al “pienso luego existo” de Descartes como el momento en el que la racionalidad y el conocimiento empírico se impusieron al control de la iglesia, pero también a cualquier otro tipo de cosmogonía. Dicho momento ha sido llamado por Santiago Castro-Gómez, como se señaló en la introducción, como la “hybris del punto cero”; es decir, el momento en el que el hombre europeo se iguala a los dioses a través del lenguaje universal de la razón<sup>177</sup>. Así, el pensamiento europeo “fue privilegiado de este modo como el ideal último del conocimiento científico”<sup>178</sup>. Con esta secularización del “ojo de Dios” se sitúa el conocimiento en “el punto de vista que no tiene punto de vista”, o el “ojo abstracto”, negándole la construcción epistémica a todo ser entendido como incapaz de razonar<sup>179</sup>. En el pensamiento de Descartes la objetividad se logra a través de la separación entre la mente y el cuerpo; es decir, a través del “dualismo”, que “descorporizando” y “deslocalizando” produce

---

<sup>176</sup> Castro-Gómez, Santiago, “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema...”, *op. cit.*, p. 93.

<sup>177</sup> Castro-Gómez, Santiago, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en Nueva Granada (1750-1816)*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2004.

<sup>178</sup> Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, “Prólogo...”, *op. cit.*, p. 20.

<sup>179</sup> Grosfoguel, Ramón, “Philosophical Introduction” en *Decolonizing Knowledge and Power: Postcolonial Studies, Decolonial Horizons*, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, 2010. Curso de verano.



epistemología. De igual forma, la construcción del conocimiento solo puede lograrse a partir de la observación alejada entre el “sujeto” que investiga y el “objeto” que es estudiado, siendo el hermetismo del “solipsismo” –el monólogo interno de cuestionamiento y argumentación–, el que generará, por sí solo, el conocimiento. Esta metodología de investigación y construcción de conocimiento ha sido reproducida por el canon epistémico en las investigaciones en ciencias sociales y, aunque es comúnmente vinculado a las metodologías positivistas, también ha sido adoptado por otras metodologías<sup>180</sup>. La crítica decolonial rechaza la producción de este tipo de conocimiento que reniega del contacto con el mundo exterior a la mente. Por tanto, este enfoque argumenta que la producción epistémica no puede ser descorporizada ni deslocalizada, sino que pertenece a un espacio y temporalidad propias, a unas circunstancias que le motivan, le limitan y le anteceden. Sin embargo, el objetivo de la crítica al dualismo y al solipsismo no se limita a encontrar la falsedad o los errores de dicho modo de producción epistémica, sino a comprender cómo se generó (epistemicidios), a través de cuáles mecanismos se reprodujo (colonialidad del saber) y qué posibilitó (el establecimiento y continuidad del entendimiento de la epistemología occidental como la única con validez científica).

En segundo lugar, el pensamiento decolonial critica la filosofía de Immanuel Kant, autor de gran relevancia para la teoría de RRII, en especial, con su tesis sobre la paz perpetua revitalizada académica y políticamente en la posguerra Fría. En efecto, como sostiene Peñas Esteban, el institucionalismo liberal y las teorías de la paz democrática actuales deben su fundamentación teórica al liberalismo de los siglos XVIII y XIX, en especial, a Kant<sup>181</sup>. En su disertación sobre la paz, el autor alemán sostuvo que el estado natural, o estado de guerra, puede ser superado a través de la instauración del estado de paz<sup>182</sup>, siendo clave determinar el cómo y el quién debe establecer dicho estado; es decir, quién puede guiarles hacia “el progreso y la perfectibilidad de la

---

<sup>180</sup> Wendy Brown recuerda que el individualismo metodológico cartesiano está presente en la teoría política liberal desde Locke, pasando por Kant, hasta Rawls y Habermas, Brown, Wendy, *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2006, p. 152.

<sup>181</sup> Peñas Esteban, Francisco Javier, *Hermanos y enemigos: Liberalismo y Relaciones Internacionales*, La Catarata, Madrid, 2003, p. 58.

<sup>182</sup> Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 51.

condición humana”<sup>183</sup>. Este autor desarrolla una serie de postulados que deben cumplir los estados que quieran conformar un espacio de paz<sup>184</sup>.

Sin embargo, es en los suplementos dedicados a “la garantía de la paz perpetua” y al “artículo secreto para la paz perpetua” donde será más notable la influencia de la teoría racialista que había desarrollado en sus cursos sobre antropología y geografía física. En esos suplementos, Kant sostiene que esta es garantizada por la naturaleza, concretamente, por el destino de la naturaleza<sup>185</sup>. Es entonces cuando este explica cómo el mismo estado de naturaleza (o de guerra) es el que lleva, consecuentemente, a comprender el estado de paz como un deber. Kant plantea cómo la guerra ha servido para poblar la tierra y establecer vínculos entre sus pueblos. No obstante, si se mira hacia su teoría racialista, este autor también entendía que las guerras y conquistas, a pesar de su filantropía, tenían como efecto eliminar paulatinamente los rasgos puros de las razas; lo que en su opinión, “no es favorable al género humano”<sup>186</sup>. En segundo lugar, dando por hecho que la naturaleza ha permitido generar los diversos pueblos, plantea Kant lo que entiende por esencial para el propósito de la paz perpetua; esto es, qué efecto tiene la naturaleza sobre aquello que la razón humana se ha impuesto como un deber. Es decir, qué es

“lo que [la naturaleza] impone para favorecer su *finalidad moral*, y cómo [esta] suministra la garantía de que aquello que el hombre *debería* hacer según las leyes de la libertad, pero que no hace, queda asegurado de que lo hará sin que la coacción de la naturaleza dañe esta libertad [...]”<sup>187</sup>

Para Kant, esto se consigue gracias a las características que deben tener los estados que participen del espacio de paz: el derecho político, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita<sup>188</sup>. Sin embargo, lo que es menos visible es la vinculación de estos derechos a las voluntariedades, las capacidades del libre albedrío y la viabilidad de gestar un bien común y perpetuo por encima de los intereses particulares. Por tanto, esto permite preguntar, ¿quiénes son los que tienen la capacidad para establecer esos espacios de paz y sostener estas instituciones que la hacen perpetua? Para responder a

---

<sup>183</sup> *Ibidem*.

<sup>184</sup> Estos requerimientos, o derechos públicos, son: 1) constitución civil republicana que garantice, entre otras libertades, la igualdad de los súbditos; 2) el derecho de gentes que aplica entre estados libres y civilizados que asumiendo su soberanía y no estando sometidos a ninguna otra fuerza; 3) el derecho cosmopolita limitado a las condiciones de hospitalidad universal. En *ibid.*, ps. 52-67.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>186</sup> Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, vol. VII, p. 320, citado en Santos Herceg, José, “Immanuel Kant: del racialismo al racismo”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, n.º. 43, 2010, p. 411.

<sup>187</sup> Kant, Immanuel, *Sobre la paz...*, *op. cit.*, p. 73.

<sup>188</sup> *Ibidem*.

esta pregunta, es necesario apuntar brevemente a cómo Kant entendió la figura del “sujeto trascendental” y cómo estableció diferencias racializadas a partir de la vinculación del entorno y lo interno, de la naturaleza y lo pragmático.

Al analizar la obra de Kant, los decoloniales entienden que al sustituir el “ojo abstracto” descorporizado de Descartes por el “sujeto trascendental” –quien sí posee categorías en su interior de las cuales no puede desprenderse en su ejercicio de razonamiento–, se completa el traspaso del pensamiento teológico al *ego lógico*<sup>189</sup>. En este sentido, el sujeto trascendental es capaz de organizar las categorías que se encuentran *a priori* y aplicar la lógica y el razonamiento para traspasar la barrera del instinto. En el pensamiento de Kant, además, se produce un giro respecto a las teorías previas sobre el hombre. Para Foucault, este giro o “inversión” supone que, desde Kant, “el problema del hombre ya no va a plantearse a partir de lo infinito o la verdad como una especie de proyección; [...] lo infinito deja de ser algo dado, ya no hay más que la finitud”<sup>190</sup>. Foucault añade acertadamente “y en ese sentido puede decirse que la crítica kantiana acarrea consigo la posibilidad –o el peligro– de una antropología”<sup>191</sup>. Como sostiene Emmanuel Chukwudi Eze, los cursos impartidos por Kant durante más de cuarenta años y previos a sus *Críticas*, fueron mayoritariamente de antropología, siempre vinculados a la geografía física, y a partir de los cuales surgió su construcción de categorías raciales y teorías racialistas que vincularían la finitud al sujeto trascendental que posee una subjetividad racial blanca.

En efecto, el sujeto trascendental de Kant corporiza la producción del conocimiento (hombre, blanco y occidental) y le atribuye un espacio (Europa)<sup>192</sup>. Y lo hace a través de las clasificaciones entre civilizados, bárbaros y salvajes, apelando a que los salvajes recurran a las acciones más instintivas y a la vida más simple, menos reflexiva y con cuestionamientos limitados sobre la naturaleza humana. Más aún, según Chukwudi Eze, en estos postulados antropológicos aparece la interpretación filosófica del término ‘raza’ que más influencia tuvo en el pensamiento occidental de los siglos posteriores. Eze comienza por hacerse las siguientes preguntas:

---

<sup>189</sup> Grosfoguel, Ramón, “Philosophical Introduction”, *op. cit.*

<sup>190</sup> Foucault, Michel, “Filosofía y psicología (Conversación con Alain Badiou, 1965)”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, p. 48. Editado por Edgardo Castro. Esta finitud podría ser dada por lo que Kant llama el destino, en Kant, Immanuel, *Sobre la paz...*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>191</sup> Foucault, Michel, “Filosofía y psicología...”, *op. cit.*, p. 48. Para una interpretación foucaultiana de la noción antropológica en Kant, ver Foucault, Michel, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009. Traducido por Ariel Dillon.

<sup>192</sup> Grosfoguel, Ramón, “Philosophical Introduction...”, *op. cit.*

“¿Cuál era la fascinación de Kant por la antropología? ¿Qué quiere decir Kant con ‘antropología’? ¿Cómo está conectada esta disciplina con la ‘geografía física’ y por qué consideraba Kant a la antropología y la geografía como ciencias gemelas? Más específicamente, ¿cuáles son las teorías antropológicas esenciales sobre raza propuestas por Kant?”<sup>193</sup>

Según el estudio realizado por dicho autor, Kant entiende por “geografía física” el estudio de “las condiciones naturales de la tierra y lo que ella incluye”; en este sentido, también al hombre<sup>194</sup>. No obstante, la naturaleza en el hombre se manifiesta en dos formas: externa e internamente. Con lo primero, Kant se refiere a lo físico; es decir, al cuerpo y al color de la piel, entre otros aspectos. Con lo segundo, se refiere a “lo psicológico, virtual e interno”; esta es la antropología<sup>195</sup>. Es en esta esfera en la que se puede comprender la diferencia entre el hombre y la naturaleza. Como sostiene este autor, “[l]o que confiere o constituye el ego, o ‘personalidad’, para Kant, es por lo tanto la habilidad de pensar y desear, y esta habilidad, a su vez, es lo único que hace a esta persona un agente moral”<sup>196</sup>. Dentro de esa esfera de la antropología, la cual estudia lo interno, Kant identifica una nueva división: la psicológica y la pragmática. Este las explica de la siguiente manera:

“El conocimiento psicológico del hombre apunta a la investigación de lo que la Naturaleza hace del hombre, mientras que el conocimiento pragmático del hombre apunta a lo que el hombre hace, puede hacer o debería hacer de sí mismo como un ser con libre albedrío”<sup>197</sup>.

En este sentido, como resume Chukwudi Eze, mientras que la antropología psicológica se fija en el ser humano como parte de “la naturaleza inconsciente” y la antropología pragmática se fija en “la moralidad” y en “la libertad”; la geografía, por su parte, estudia “la naturaleza empírica (corporal/físico)”, así como la cualitativa encontrada en “las costumbres”<sup>198</sup>. Dicho esto, queda por responder la última pregunta, esto es, ¿cuáles son las teorías racialistas propuestas por Kant?

---

<sup>193</sup> Chukwudi Eze, Emmanuel, “El color de la razón: La idea de ‘raza’ en la antropología de Kant”, en Mignolo, Walter (comp.), *Capitalismo y geopolítica: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001, p. 203.

<sup>194</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>195</sup> *Ibid.*

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>197</sup> Cita de Kant en *ibid.*, p. 208. Chukwudi Eze parte del análisis de la siguiente edición de la obra de Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1978, p. 3. Traducido por Victor Lyle Dowdell.

<sup>198</sup> *Ibidem*, ps. 208-209.

A lo largo de sus clases sobre antropología y geografía física, además de elaborar las definiciones de cada disciplina y defender la imposibilidad de separar el estudio del entorno y lo interno como método de comprensión de la complejidad del hombre, Kant desarrolló una teoría racialista con importantes implicaciones para la comprensión de las “desigualdades” humanas. En primer lugar, argumentó que habían distintas ‘razas’ de hombres. En sus palabras:

“Yo creo que solo es necesario asumir que existen cuatro razas que se pueden reconocer a la primera mirada. Estas son: 1) la raza de los Blancos, 2) la raza Negra, 3) la raza de los Hunos (mongoles), 4) la raza Hindú o Hinduista. [...] A partir de estas cuatro razas creo que puedo deducir todas las otras características heredables de los pueblos”<sup>199</sup>.

En segundo lugar, para explicar que estas ‘razas’, sin embargo, no equivalían a distintas especies –por lo que la fecundación interracial era posible–, Kant apuntó a “la existencia de un único y primer linaje o pueblo originario, una raíz común que estaría en la base de todas las diferencias”<sup>200</sup>. Surge así la cuestión de por qué existen esas diferencias físicas entre unos y otros. Kant apunta, primeramente, al entorno; a las condiciones climáticas y las necesidades de adaptabilidad para la supervivencia. Sin embargo, regresa a la idea de la raíz común con el propósito de argumentar, entonces, cuál es la ‘raza’ más cercana a dicho origen y sus implicaciones para las otras ‘razas’. Aquí es donde Kant refleja otra de las características de la teoría racialista: el establecimiento de jerarquías entre ‘razas’<sup>201</sup>. Este plantea que es la ‘raza’ blanca la más cercana a la raíz, o pueblo originario, después están la ‘raza’ de los Hunos (o indios amarillos) con un talento inferior y, por debajo, la ‘raza’ negra y los americanos (indios rojos)<sup>202</sup>. No obstante, aquí su argumento completa la primera diferenciación en relación al entorno para incluir lo interno y establecer las diferencias no solo en términos de adaptabilidad física sino también, vinculándole antropológicamente al conflicto entre lo psicológico y lo pragmático. Cuando sostiene que “los americanos y los negros son razas que, en lo referente a sus condiciones espirituales, se han hundido muy por debajo

---

<sup>199</sup> Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, vol. II, p. 432, citado en Santos Herceg, José, “Inmanuel Kant: del racialismo...”, *op. cit.*, p. 408.

<sup>200</sup> Santos Herceg, José, “Inmanuel Kant: del racialismo...”, *op. cit.*, p. 409. El autor hace referencia a los volúmenes II y VIII de *Gesammelte Schriften*.

<sup>201</sup> Retomando las características que esboza Todorov en relación a las tesis racialistas. En Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros...*, *op. cit.*, ver también Santos Herceg, José, “Inmanuel Kant: del racialismo...”, *op. cit.*, p. 411.

<sup>202</sup> Específicamente, Kant dice: “encontramos a los habitantes blancos y castaños, cuya complexión queremos asumir que es la más cercana al tronco originario” en su *Gesammelte Schriften*, vol. II, ps. 440-441, citado en Santos Herceg, José, “Inmanuel Kant: del racialismo...”, *op. cit.*, p. 410.

del resto de los miembros de la especie humana”<sup>203</sup>, se refiere a una supuesta incapacidad de controlar las condiciones naturales internas; es decir, la incapacidad de manifestar el pragmatismo dentro del ser.

Este planteamiento kantiano sentó, por tanto, las bases de una teoría racialista que de diversas maneras informó al resto de teorías establecidas a lo largo del siglo XIX. Para Charles Mills, resulta imposible separar el hecho de que el filósofo que ha establecido una teoría moral sobre la paz que alimenta al liberalismo, sea el mismo que estableció la teoría racialista que más influyó en la construcción de los imaginarios racistas en términos de hombres y subhombres<sup>204</sup>. Para Kant, las ‘razas’ inferiores, específicamente los negros, no cumplían el mínimo para tener una agencia moral, lo que no les permitiría establecer una relación pragmática entre lo interno y lo externo. Sin agencia moral, los negros no lograban el estatus de persona; “circunscrita”, para Kant, “a la supremacía blanca”<sup>205</sup>. Desde luego, esto afecta a la raíz del liberalismo en las RRII, que se construye sobre un entendimiento racializado de las diferencias sociales y políticas y que, por tanto, se ejerce como un pensamiento abismal en el que la relación con la otredad se establece a través de la contención, conversión o dominación.

El tercer pensador occidental analizado por los autores decoloniales es Hegel que en cuya obra buscará romper con la tradición cartesiana de la separación de la mente y el cuerpo, y expondrá al sujeto trascendental de Kant a la tenencia o no de espíritu. La epistemología, por tanto, no se produce ni a través del monólogo interno, ni a través de la reflexión a partir de categorías internas previas, sino como consecuencia del desarrollo histórico de los colectivos –desarrollo que tiene un inicio y un fin y que solo nos proporciona la tenencia de espíritu–<sup>206</sup>. Para esto, informado por las teorías racialistas de sus antecesores, Hegel reproduce la mentalidad colonial a partir de la cual solo los pueblos con historia poseen y manifiestan al espíritu que lleva a la autoconciencia<sup>207</sup>. Entonces, ¿quiénes son ahora esos pueblos con historia? La filosofía occidental vuelve, según los decoloniales, a corporizar y a localizar el conocimiento en Europa al negar la agencia histórica al resto de ‘razas’; ya taxonomizadas desde la filosofía.

---

<sup>203</sup> Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, vol. XII, p. 801, citado en *ibidem*, p. 411.

<sup>204</sup> Mills, Charles, *The Racial Contract*, Cornell University Press, Nueva York, 1997, p. 72.

<sup>205</sup> Henderson, Errol A., “Hidden in plain sight: racism in international relations theory”, en Anievas, Alexander, Manchanda, Nivi y Robbie Shilliam (eds.), *Race and Racism in...*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>206</sup> Grosfoguel, Ramón, “Philosophical Introduction...”, *op. cit.*

<sup>207</sup> Para una explicación más detallada ver Shilliam, Robbie, “In recognition of the Abyssinian General”, en Hayden, Patrick y Schick, Kate, *Recognition and Global Politics. Critical Encounters Between State and World*, Bloomsbury Publishing, Londres, (en prensa 2015).

En el caso de Hegel, al vincular la agencia histórica a la capacidad de reconocimiento mutuo entre dos entidades que establecen una dialéctica entre la conciencia y la auto-conciencia, este niega el reconocimiento al no ser. Desde luego, sus usos de los términos de amo y esclavo desde una lógica abstracta del reconocimiento, colapsan al entrar a la zona del no ser; esto es, al enfrentarse al hecho de que aquellos sin agencia histórica sí podían romper la dialéctica<sup>208</sup>. Para Hegel, el reconocimiento del esclavo en términos de cosa le permitía ser reconocido solo en función a su estado de servidumbre y, desde ahí, interactuar en la dialéctica amo/esclavo a partir de su coseidad. Es por esto que, como constatan diversos autores, la Revolución haitiana (como acontecimiento) y las constituciones de 1801 y 1805 (como discursos) colapsan la dialéctica hegeliana al abolir la esclavitud para siempre<sup>209</sup>.

La visión lineal de la historia y el progreso que propuso Hegel marcó, manifiesta e implícitamente, el imaginario occidental sobre el resto y, a día de hoy, sigue siendo central en diversos discursos y prácticas en la política global. Esta linealidad ha sido naturalizada en los enfoques y políticas desarrollistas a través de la categorización de los estados en términos de desarrollados, en vías de desarrollo y subdesarrollados, así como estados efectivos y estados fallidos. De esta forma, afectan discursiva y materialmente a quienes no cumplen los estándares para pertenecer a la primera categoría. También permiten establecer diferencias ontológicas y ejercen violencias diversas que sirven para gestionar las relaciones con los que están en las categorías entendidas como inferiores o previas.

Por último, los autores decoloniales plantean su crítica al marxismo clásico nombrándole como el ejemplo del pensamiento de la izquierda occidentalizada<sup>210</sup>. En la obra de Marx y Engels, el sujeto que posee ahora el conocimiento es el proletario que logra la conciencia de clase. Sin embargo, el proceso de producción de conocimiento vuelve a ser lineal y evolutivo en tanto que la conciencia de clase es una etapa del capitalismo. Esto excluye a quienes no han llegado a dicha etapa, es decir, desde la plebe no proletarizada en las ciudades industrializadas del norte, hasta los sujetos coloniales en la India. Por tanto, el marxismo clásico, según los decoloniales, corporiza

---

<sup>208</sup> La zona del no ser y las aportaciones de Frantz Fanon sobre esta cuestión serán discutidas más adelante.

<sup>209</sup> Shilliam, Robbie, "In recognition of the Abyssinian...", *op. cit.* Ver también Trouillot, Michel-Rolph, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston, 1995; Fischer, Sibylle, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Duke University Press, Londres, 2004 y Buck-Morss, Susan, *Hegel, Haiti, and Universal History*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2009.

<sup>210</sup> Grosfoguel, Ramón, "Philosophical Introduction...", *op. cit.*

y localiza el “ojo abstracto” en el proletariado europeo, a la vez que prioriza como lucha universal el conflicto de clase sobre otras problemáticas y lógicas de dominación que atraviesan a los espacios coloniales en la modernidad/colonialidad como el patriarcado y el racismo<sup>211</sup>. De hecho, como defiende la crítica decolonial, el eurocentrismo manifiesto del marxismo se refleja, por ejemplo, en la postura de Engels sobre la anexión del norte de México por Estados Unidos cuando afirmó que:

“En América hemos presenciado la conquista de México, la que nos ha complacido. Constituye un progreso, también, que un país ocupado hasta el presente exclusivamente de sí mismo, desgarrado por perpetuas guerras civiles e impedido de todo desarrollo, un país que en el mejor de los casos estaba a punto de caer en el vasallaje industrial de Inglaterra, que un país semejante sea lanzado por la violencia al movimiento histórico. Es en interés de su propio desarrollo, que México estará en el futuro bajo la tutela de los Estados Unidos. Es en interés del desarrollo de toda América que los Estados Unidos, mediante la ocupación de California, obtienen el predominio sobre el Océano Pacífico”<sup>212</sup>.

Y más adelante, Engels se pregunta: “¿O acaso es una desgracia que la magnífica California haya sido arrancada a los perezosos mexicanos, que no sabían qué hacer con ella?”<sup>213</sup> Estas palabras evidencian que el pensamiento marxista más clásico que ha informado a la izquierda occidental contemporánea, no se ha librado de los imaginarios racializados sobre los otros y de la interpretación de las acciones sociales en términos de tradición/barbarie vs progreso/civilización. No obstante, es necesario reconocer que los debates internos dentro del pensamiento de izquierda han posibilitado una nueva reflexión acerca de estas premisas. A partir de los años cincuenta del siglo pasado, surgen dos corrientes de intelectuales europeos que permitieron grandes replanteamientos metodológicos de los análisis de la sociedad. Estos son a la escuela de los *Annales* en Francia –con la que el propio Foucault debatió insistentemente, en especial con los planteamientos de Fernand Braudel<sup>214</sup>– y el grupo de historiadores británicos pertenecientes al Partido Comunista. De estos dos grupos, interesa sobremanera el segundo de ellos, el cual se vio afectado, en su militancia política, por la invasión de Hungría por parte de la URSS en 1956.

---

<sup>211</sup> *Ibidem*.

<sup>212</sup> Marx, Karl y Friedrich Engels, *Materiales para la historia de América Latina*, Cuadernos Pasado y Presente, Siglo XXI Editores, México D.F., 1980, ps. 183-184. Publicado originalmente en el artículo “Die Bewegungen von 1847”, 23 de enero de 1848 en *Deutsche Brüsseler Zeitung*.

<sup>213</sup> *Ibidem*, ps. 189-190. Publicado originalmente en el artículo “Der demokratische Pauslawismus”, 15 de febrero de 1849 en *Neue Rheinische Zeitung*.

<sup>214</sup> Para estas cuestiones, véase, por ejemplo, la introducción a *La arqueología del saber*, *op. cit.*



Este grupo de historiadores británicos –a los que posteriormente se sumaron otros norteamericanos– emprendió una importante transformación historiográfica especialmente en el terreno metodológico y en cuanto al objeto de estudio. Destaca el surgimiento de la *history from below*, como una nueva perspectiva que no perseguía únicamente discutir el papel del proletariado o del campesinado, sino más bien analizar los discursos, prácticas e identidades (que hoy diríamos) de todo grupo social no privilegiado. Esta opción metodológica se vincula directamente con la recuperación del pensamiento gramsciano, en especial de las nociones de hegemonía y subalternidad<sup>215</sup>. De esta forma, se recuperan historias personales invisibilizadas, al mismo tiempo que se buscan nuevas opciones metodológicas (la historia oral, la microhistoria, etc).

En 1966, E. P. Thompson inicia una breve teorización sobre lo que entiende por *history from below*, que prefiere denominar como *people's history*<sup>216</sup>. Posteriormente, en su obra *On History* (1997), Hobsbawm recupera la operatividad de la *history from below*, para introducirlo en los debates historiográficos de los años noventa, optando por lo que posteriormente se denominó *global history*, aunque siempre atendiendo a una perspectiva social y de las historias personales no narradas<sup>217</sup>. Estas corrientes que hoy conocemos como neomarxistas han tenido una gran producción intelectual en la que han intentado introducir e incorporar otros espacios de acción política. Muestra de ello es la obra sobre los bandidos del propio Hobsbawm o, especialmente, *La hidra de la revolución* (2000). En esta última, sus autores, Linebaugh y Rediker, abordan la historia no narrada del Atlántico desde la perspectiva de los esclavos, marineros y campesinos, siempre atravesados por sus identidades de ‘género’ y ‘raza’, como queda nítidamente plasmado en el capítulo tercero, titulado: “Una ‘morenita negra’ llamada Francis”<sup>218</sup>.

Estas narrativas neomarxistas, sin embargo, continuaban combatiendo dialécticamente contra el capitalismo. Su objetivo último es comprender las diferentes

---

<sup>215</sup> Para la recuperación de los postulados gramscianos en las RRII, véase Ayers, Alyson J., (ed.), *Gramsci, Political Economy and International Relations Theory. Modern Princes and Naked Emperors*, Palgrave Macmillan, Londres, 2008.

<sup>216</sup> Thompson, Edward P., “History from Below”, en *Times Literary Supplement*, 7 de abril de 1966, ps. 279-280.

<sup>217</sup> Hobsbawm, Eric. J, *On History*, The New Press, Nueva York, 1997. Sin conformar parte de este grupo de historiadores, C.L.R. James escribió *Los jacobinos negros* residiendo en Londres y compartiendo militancia con los fundadores del grupo de historiadores británicos pertenecientes al Partido Comunista. La obra de este autor será analizada detenidamente en el capítulo segundo. En esta misma línea se puede incluir la obra de Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*, en la que partiendo de un acercamiento neomarxista este autor cuestiona los modos de operar del colonialismo y el imperialismo en diversos contextos tomando en cuenta las clases más marginadas a consecuencia de estas prácticas.

<sup>218</sup> Linebaugh, Peter y Rediker, Marcus, *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Crítica, Barcelona, 2005.

formas, en distintos contextos, tiempos y coyunturas, de enfrentarse a esa hidra de siete cabezas. Por consiguiente, aunque critican la visión eurocentrada del marxismo clásico y tienen un acercamiento más sincero a otras formas epistémicas, estos restan atención a otros problemas políticos, epistemológicos e identitarios. A pesar de ello, algunas de las obras neomarxistas son de gran utilidad para esta tesis al permitir un estudio más amplio y crítico del poder en el contexto de las relaciones entre Estados Unidos y Haití, por lo que recurriré indistintamente a estas en tanto a lo que aportan al objetivo teórico, metodológico y analítico de esta investigación.

#### **2.4.2. Colonialidad del ser: construyendo y atravesando las zonas del ser y las zonas del no ser**

En los apartados anteriores se ha mostrado cómo el saber producido en las experiencias coloniales en América y los fundamentos de la filosofía moderna occidental posibilitaron la definición ontológica de unos sobre los otros en términos de humano/inhumano, civilizado/bárbaro, amo/esclavo, conocimiento moderno/‘saberes’ premodernos, entre otros. También se ha señalado cómo estas categorizaciones naturalizaron las prácticas de dominación y exclusión sobre la otredad construida como antagónica e inferior. El epistemicidio, por tanto, abrió paso a la colonialidad del saber que, como se ha dicho, favorece un tipo único de pensamiento. Tomando en cuenta lo discutido anteriormente, presento otras de las aportaciones críticas desde las cuales los autores decoloniales (a través del pensamiento fanoniano) parten para comprender las lógicas discursivas y prácticas de la colonialidad. Primeramente, la propuesta conceptual de la colonialidad del ser; y en segundo lugar, la zona del ser y la zona del no ser.

La colonialidad del ser se vincula a las subjetividades modernas y coloniales constituidas a lo largo de la modernidad/colonialidad. Esta es entendida como “la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje”<sup>219</sup> y, por tanto, en el relato y la representación que el sujeto colonizado tendrá de sí mismo. Sin embargo, la colonialidad del ser “no es inherente al sujeto colonial, sino [que se trata del] ejercicio

---

<sup>219</sup> Maldonado-Torres, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para..., op. cit.*, p. 130.

de las estrategias de dominación”<sup>220</sup>. No se trata, por tanto, de subjetividades determinadas e inamovibles, sino de identidades y técnicas en lucha y negociación con el propósito de dominar, contener o convertir al sujeto colonizado. Estas estrategias se emplean con distintas formas de violencia: “la violencia de la representación, de la dominación de las narrativas del espacio y la identidad”<sup>221</sup>, siendo necesario analizar los momentos concretos de representación de estas subjetividades. Un ejemplo de esto, como sostiene Nelson Maldonado-Torres, está en las descripciones que, desde la experiencia, planteó Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (1952). Según Maldonado-Torres,

“Fanon concentra su atención en el trauma del encuentro del sujeto racializado con el otro imperial: ‘¡Mira un negro!’. Ese es el punto a partir del cual Fanon comienza a elaborar lo que pudiera considerarse como el aparato existencial del ‘sujeto’ producido por la colonialidad del ser”<sup>222</sup>.

En este sentido, la colonialidad del ser es el resultado del campo heterárquico conformado como la colonialidad del poder y de las herramientas empleadas por la colonialidad del saber, produciendo así al sujeto del no ser en el momento del encuentro como una ‘realidad’. Sostuvo Fanon que “[e]l colono y el colonizado se conocen desde hace tiempo. Y, en realidad, tiene razón el colono cuando dice conocerlos. Es el colono el que ha *hecho y sigue haciendo* al colonizado”<sup>223</sup>. El ser tendrá siempre la ventaja de nombrar, de devolverle al otro su identidad trastocada, teniendo ese otro que verse a través de sí, a la vez que, a través de la imagen que se le devuelve de sí.

En *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon también se preguntaba: “¿Qué quiere el hombre negro?”<sup>224</sup>. De esta forma, se preocupaba por ese espacio interno/externo de ese ser que ha sido negado; es decir, por el espacio del deseo del hombre negro. Como sostiene Lewis R. Gordon, “[e]sta cuestión del querer, del deseo, no es tan simple como puede parecer a primera vista, en la medida en que la vida del deseo es tanto prereflexiva como reflexiva”<sup>225</sup>. En este sentido, lo que el hombre negro quiere, como

---

<sup>220</sup> Mignolo, Walter, “Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político”, en Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras...*, op. cit., p. 315.

<sup>221</sup> Shapiro, Michael J. “The Ethics of Encounter: Unreading, Unmapping the Imperium”, en Shapiro, Michael J. and Campbell, David (eds.), *Moral Spaces, rethinking ethics and World Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999, p. 59.

<sup>222</sup> Maldonado-Torres, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser...”, op. cit., p. 130.

<sup>223</sup> Fanon, Frantz, *Los condenados de la...*, op. cit., p. 31.

<sup>224</sup> Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras...*, op. cit., ps. 41-42.

<sup>225</sup> Gordon, Lewis R., A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon”, Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras...*, op. cit., p. 219.

argumentaría Fanon, está atravesado y condicionado por aquello que el hombre blanco ha construido como la “realidad”. Sin embargo, dicho autor articula esta cuestión de una forma mucho más compleja evitando el determinismo de las interpretaciones ahistóricas de las relaciones de poder entre el ser y el no ser. Por un lado, al plantear la conciencia negra en términos de vida subjetiva, establece “una brecha entre la realidad vivida y la estructura”<sup>226</sup>. Por otro lado, asume el carácter relativo, objetivo y subjetivo de las experiencias vividas y de las consecuencias de dichas experiencias; sin embargo, esto no debe conllevar la negación de la realidad del otro<sup>227</sup>. Es a partir del reclamo por analizar la realidad asumiendo la imbricación de lo objetivo y lo subjetivo –de las experiencias ajenas y propias, y de las construcciones discursivas y prácticas materiales– que Fanon sostiene que “la alienación del negro no es una cuestión individual”<sup>228</sup>. Responde, más bien, a un modo de socialización –a un modo de socializarle– que siempre está condicionado por lo que el blanco quiere. Según Lewis R. Gordon,

“Fanon plantea el cisma entre el individuo y la estructura a través de una importante distinción, según la cual el estudio del negro como forma de estudio del ser humano requiere la comprensión de lo que él denomina perspectivas *ontogénica* y *filogénica*. La perspectiva ontogénica se refiere al organismo individual, mientras que la filogénica se refiere a la especie. Tal distinción concierne tanto al individuo como a la estructura”<sup>229</sup>.

Sin embargo, para Fanon faltaría un tercer elemento, ausente en las teorizaciones clásicas sobre el individuo: el principio *sociogénico*; es decir, “lo que emerge del mundo de lo social, el mundo intersubjetivo de la cultura, la historia, el lenguaje o la economía”<sup>230</sup>. Para Fanon, el estudio del hombre negro, de sus deseos y experiencias intersubjetivas, pasa por la reflexión sobre el momento de su relacionalidad con el hombre blanco. De esta forma, la sociogenia opera en la construcción de subjetividades a partir de la vivencia colonial y de las experiencias del inconsciente al momento en que surgen. Según Sylvia Wynter,

“a diferencia de la ‘realidad común’ característica de un fenómeno ondulatorio, el principio sociogénico no representa un objeto de conocimiento científico

---

<sup>226</sup> *Ibidem*.

<sup>227</sup> Fanon dice: “Muchos *negros* no se reconocerán en las líneas que siguen. Paralelamente, tampoco muchos blancos. Pero el hecho de que yo me sienta ajeno al mundo del esquizofrénico o al del impotente sexual no ataca en nada su realidad. Las actitudes que me propongo a describir son verdaderas. Me las he encontrado un número incalculable de veces”. En Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras...*, op. cit., p. 45.

<sup>228</sup> Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras...*, op. cit., p. 45.

<sup>229</sup> Gordon, Lewis R., “A través de la zona del no ser...”, op. cit., p. 220.

<sup>230</sup> *Ibidem*.

natural [...] en el caso de los humanos, esta constante transcultural es aquella representada por el principio sociogénico, en tanto que *concepto de sí mismo* culturalmente programado antes que genéticamente articulado...<sup>231</sup>.

Esta interpretación permite ir más allá de la aceptación de que la experiencia colonial establece un imaginario racializado que jerarquiza a los seres. Permite insistir en que la construcción de las subjetividades ocurre a través de una relacionalidad cultural que atraviesa no solo el cómo unos construyen a los otros, ni cómo esos otros se construyen a ellos mismos, sino, sobre todo, cómo esos otros han internalizado el concepto construido sobre ellos mismos. En cierto sentido, esta es la tesis que Fanon defiende en *Piel negra, máscaras blancas* donde establece un análisis crítico de lo que diagnostica como la alienación del negro que se refleja en sus actitudes ante sus relaciones con y desde la metrópoli y en su trato con otros negros (en este caso, entre antillanos y africanos). Fanon presenta diversos escenarios en los que el hombre negro experimenta alienación y/o ausencia de discernimiento. En primer lugar, en situaciones en las que el lenguaje del ser y las diversas performatividades que este impone condicionan la subjetividad del sujeto colonizado. En segundo lugar, la vulnerabilidad de la mujer negra ante el hombre blanco. A este respecto, Fanon desarrolla un análisis crítico de la obra de Mayotte Capécia, *Je suis martiniquaise* (1948), en la que la autora describe su amor y despecho por un hombre blanco. Fanon sostiene que dicha obra representa la alienación de la mujer negra dispuesta a sufrir todo tipo de desprecio por un amor que apenas puede describir en términos físicos. Al describir a su amor en términos de hombre de ojos azules y cabello rubio, refleja, según Fanon, cómo la aceptada superioridad de esos rasgos físicos tiene como consecuencia la dominación total del deseo de la mujer negra. Este reflexiona, además, sobre cómo la superioridad del hombre blanco en términos económicos afecta a la relación de inferioridad de la mujer negra<sup>232</sup>. Por último, critica cómo la autora recurre al relato de su ‘origen’ blanco a través de su abuela como discurso de orgullo y diferenciación, siempre en términos asimétricos con su negritud.

---

<sup>231</sup> Wynter, Sylvia, “En torno al principio sociogénico: Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser ‘negro’”, en Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras...*, op. cit., p. 365.

<sup>232</sup> Es importante señalar que la lectura que ofrece Fanon de *Je suis martiniquaise* ha sido criticada desde varios puntos de vista que, empero, son más que relevantes para la utilización decolonial y crítica del pensamiento fanoniano. Para una reflexión y diálogo crítico de la obra de Fanon, véase Alessandrini, Anthony C. (ed.), *Frantz Fanon: Critical Perspectives*, Routledge, Londres, 1999.

En tercer lugar, Fanon presenta las relaciones entre el hombre negro y la mujer blanca, describiéndolas en una contradicción entre el deseo de lo exótico, el miedo y la violencia. En cuarto lugar, discute la cuestión de la colonización y cómo esta posibilitó la forja de las subjetividades colonizadas; de las dicotomías que establecen a las relaciones de alteridad. En quinto lugar, discute la experiencia vivida del negro en donde describe las prácticas de categorización e inferiorización cotidianas a las que los negros tienen que asistir y cómo esto es también un momento de encuentro con la subjetividad trastocada que se le ha devuelto al negro. En sexto lugar, al argumentar sobre el negro y la psicopatología, Fanon cuestiona la utilidad de las herramientas del psicoanálisis. Sostiene que, mientras el psicoanálisis busca detectar las patologías a través de los deseos reprimidos que suelen tener su origen en el seno familiar, el niño negro “normal” de una familia negra “normal” se “anormalizará” al socializar con el mundo blanco<sup>233</sup>. Así, ni siquiera el inconsciente colectivo que plantearía Jung operará, en el caso del hombre negro, en mismos términos, pues ese espacio de inconciencia no existe de forma absoluta<sup>234</sup>. En otras palabras, para Fanon, “[e]l drama racial se desarrolla al aire libre y el negro no tiene tiempo de ‘inconscienciarse’”<sup>235</sup>.

Fanon atiende a este trastocamiento de la subjetividad negra desde temprano en la vida de los negros cuando dice:

“En las Antillas, el joven negro, que en la escuela no deja de repetir ‘nuestros ancestros, los galos’ se identifica con el explorador, el civilizador, el blanco que lleva la verdad a los salvajes, una verdad toda blanca. Hay identificación, es decir, que el joven negro adopta subjetivamente una actitud de blanco. Carga al héroe, que es blanco, con toda su agresividad (que, en esa edad, se relaciona estrechamente con la oblatividad: una oblatividad cargada de sadismo). [...] Poco a poco, se ve cómo se forma y cristaliza en el joven antillano una actitud, una costumbre de pensar y de ver, que es esencialmente blanca. [...] Pero es que el antillano no se piensa como negro; se piensa antillano. El negro vive en África. Subjetivamente, intelectualmente, el antillano se comporta como un blanco. Pero es un negro. De esto se dará cuenta una vez llegue a Europa y, cuando se hable de negros, sabrá que se trata de él tanto como del senegalés”<sup>236</sup>.

---

<sup>233</sup> Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras...*, op. cit., p. 134.

<sup>234</sup> Sobre el inconsciente colectivo en la teoría de Jung dice Fanon: “el inconsciente colectivo, sin que sea necesario recurrir a los genes, es simplemente el conjunto de prejuicios, de mitos, de actitudes colectivas de un grupo determinado”. Y más adelante: “Jung confunde instinto y costumbre [...] Esperamos haber mostrado que esto no es nada y que, de hecho, ese inconsciente colectivo es cultural es decir, adquirido”. *Ibidem*, p. 161.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 137.

Además, describe la neurosis en el hombre negro a partir de la cultura aprendida que, desde el pensamiento decolonial, se ha planteado en términos de la colonialidad del ser. Resulta ilustrativo cuando dice Fanon que:

“Independientemente de algunos fracasos que han aparecido en ambientes cerrados, podemos decir que toda neurosis, todo comportamiento anormal, todo eretismo afectivo en un antillano es resultado de la situación cultural. Dicho de otra manera, hay un conjunto de datos, una serie de proposiciones que, lenta y solapadamente, con la ayuda de escritos, periódicos, educación, libros de texto, carteles, cine, radio, penetran en un individuo y constituyen en él la visión del mundo de la colectividad a la que pertenece”<sup>237</sup>.

En este sentido, la colonialidad del ser se entiende como una experiencia heterogénea donde hay múltiples formas de subalternización que ocurren desde y entre distintas zonas o posicionalidades en torno a las relaciones de poder, siempre valiéndose de la repetición de las representaciones. No obstante, estas posicionalidades no son siempre rígidas ya que, aunque se relacionan entre sí en términos regulatorios y violentos, varían según el contexto y conforman diversas zonas de exclusión, es decir, diferentes zonas del ser y del no ser. Según Ramón Grosfoguel, estas zonas no responden a “un lugar geográfico específico sino a las posicionalidades en las relaciones raciales de poder que ocurren a escala global entre centros y periferias, pero que también ocurren a escala nacional y local contra diversos grupos racialmente inferiorizados”<sup>238</sup>. Para Fanon, la zona del no ser es “una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa especialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento”<sup>239</sup>. De esta forma, Fanon ve en la zona del no ser la posibilidad de resistir desde un surgimiento que podría plantearse, en términos de lo que Dussel entiende como la exterioridad y la apertura<sup>240</sup>. Es decir, como un espacio que se ha construido en bases a una dialéctica del ser y no ser pero que, sin embargo, es negado a la vez por dicha dialéctica. Dussel sostiene que es en la analéctica en donde podemos encontrar las herramientas para comprender la ruptura desde la exterioridad con los límites conocidos<sup>241</sup>. De hecho, la problemática de la dialéctica del reconocimiento

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>238</sup> Grosfoguel, Ramón, “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión decolonial de Frantz Fanon y la sociología decolonial de Boaventura de Sousa Santos”, en [www.cidob.org/en/content/.../97-108\\_RAMON+GROSFOGUEL.pdf](http://www.cidob.org/en/content/.../97-108_RAMON+GROSFOGUEL.pdf), p. 99.

<sup>239</sup> Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras...* op. cit., p. 42

<sup>240</sup> Dussel, Enrique, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983. Dussel plantea la analéctica como la alternativa a la dialéctica hegeliana para comprender esa construcción epistémica desde la otredad.

<sup>241</sup> *Ibidem*.

(amo/esclavo) es el último punto tratado por Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*. A este respecto, sostiene Fanon que “[e]n Hegel hay reciprocidad, aquí el amo se burla de la conciencia del esclavo. No busca el reconocimiento de éste, sino su trabajo”<sup>242</sup>. Con esto, según Lewis R. Gordon, Fanon

“no se refiere al tratamiento del tema por parte de Hegel en su *Filosofía del Derecho*, donde emerge la eliminación del dominio en una nueva era de igualdad, libertad y reconocimiento mutuo. ¿Una promesa de reconocimiento mutuo nacida de la miserable historia de la esclavitud de los *negros*? Fanon no lo cree posible, dado que ni el Amo hegeliano ni el Hombre Blanco estructural (de la psicología adleriana) desean un reconocimiento por parte del *negro*; cada uno quiere *trabajo* y cuerpos, tal y como hemos visto en los numerosos eclipses del negro, sin puntos de vista”<sup>243</sup>.

Por tanto, mientras que el reconocimiento en Hegel pasa por el acto de existencia de la conciencia, es decir, “[l]a conciencia de sí es en sí y para sí cuando y porque es en sí y para sí para otra conciencia de sí”<sup>244</sup>, para Fanon, esta dialéctica no es posible en una situación en la que el reconocimiento no es ni necesario ni recíproco. Así, este sostiene que cuando el blanco otorga la libertad al negro francés, este cambia de modo de vida, no de vida. Por tanto, sigue estando sujetado por la amabilidad del blanco que se la otorga. Desde luego, aquí Fanon no tenía en mente a la Revolución haitiana, sino al hombre negro antillano ‘francés’ atravesado por la colonialidad del ser. Ya en sus conclusiones, Fanon apunta a responder a su pregunta inicial, ¿qué quiere el hombre negro? Entonces contesta:

“Yo, hombre de color, sólo quiero una cosa: Que nunca el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre el sometimiento del hombre por el hombre. Es decir, de mí por otro. Que se me permita descubrir y querer al hombre, allí donde se encuentre. El *negro* no es. No más que el blanco. Los dos tienen que apartar las voces inhumanas, que fueron las de sus respectivos ancestros, a fin de que nazca una auténtica comunicación. Antes de comprometerse en la voz positiva, hay un esfuerzo de desalienación para la libertad”<sup>245</sup>.

En resumen, es posible encontrar, como argumentan los autores decoloniales, una apuesta por la decolonización del ser en la obra de Fanon que, más allá de la

---

<sup>242</sup> Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras...* op. cit., p. 183. Nota a pie de página 15.

<sup>243</sup> Gordon, Lewis R., “A través de la zona del no ser...”, op. cit., p. 255. También ver Gordon, Lewis R., *Bad Faith and Antiracist Racism*, Amherst, Humanity Books, 1995, capítulos 14 al 16; y para un análisis sobre el cuerpo en el racismo pre-discursivo ver Hook, Derek, “‘Pre-Discursive’ Racism”, en *Journal of Community and Applied Social Psychology*, n.º. 16, 2006, ps. 207-232.

<sup>244</sup> Hegel, G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit*, Aubier Montaigne, París, 1941, p. 155, citado en: Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras...* op. cit., p. 179.

<sup>245</sup> Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras...* op. cit., p. 190.



descolonización formal, apela a la reconstrucción de las subjetividades y de las relaciones humanas en términos rupturistas con la colonialidad del ser. Para esto, hay que preguntarse por los intereses y los deseos de aquellos que han sido negados de su humanidad y constituidos en términos de un no ser. Ese sujeto del no ser puede ser entendido como aquel que ha sido víctima de una práctica violenta (militar, lingüística, epistémica, de género, racial, etc.) en función de la puesta en duda de su humanidad. Si bien esto parte de una construcción histórica de relaciones coloniales, al mismo tiempo se reinventa según las contingencias sociales e individuales.

Como he discutido anteriormente en relación a la modernidad/colonialidad, el impacto de esta en la producción de conocimiento, así como en las identificaciones de subjetividades y las relaciones humanas, atraviesa a la zona del no ser ejerciendo sobre sí una colonialidad del poder que, entre otras cuestiones, está organizada a partir de las relaciones raciales. Este argumento es, precisamente, uno de los más criticados o tomados con cautela desde otros enfoques críticos que priman otras categorías en sus análisis históricos sobre las relaciones globales de poder, o que proponen un entendimiento más contextualizado en el que el eurocentrismo y no el racismo, por ejemplo, sería el imaginario articulador de las relaciones con la otredad<sup>246</sup>. Estas críticas no dejan de ser relevantes para la continua deconstrucción de las categorías y de las reflexiones que permiten evitar derivar en la esencialización de los conceptos. No obstante, en esta investigación se plantea que el asumir las instituciones modernas, darlas por hechas o naturalizarlas, no solo es una cuestión relacionada con la puesta en marcha de un estado moderno o de unas instituciones o políticas concretas eurocéntricas, sino que también es cuestión de que se tiene que ser lo que, naturalmente, universalmente, se ha aceptado, y esto ha pasado por una racialización de dichos estándares en los que la ‘raza’ ha sido un principio organizativo y no un resultado de estos.

---

<sup>246</sup> Como se presenta en el capítulo tercero, una propuesta de diferenciación entre racismo y eurocentrismo se presenta en la obra de John M. Hobson, concretamente en su capítulo, “Imperialist Eurocentrism: post-1989 ‘Western liberalism’ and the return to post-1830 liberal paternalist Eurocentrism”, ps. 285-310, en Hobson, John M., *The Eurocentric conception of World Politics. Western International Theory, 1760-2010*, Cambridge University Press, Nueva York, 2012. Esta propuesta, en este sentido, puede entenderse como un posicionamiento crítico en relación a los postulados que desde el pensamiento decolonial sitúan la ‘raza’ como principio organizativo de las relaciones globales de poder desde una perspectiva histórica y desde el cual se parte en esta tesis, como se ha mencionado antes.

## **2.5. Conclusiones. Las genealogías del racismo: legados, continuidades y contingencias**

En los pasados apartados he discutido cómo el racismo ha sido definido desde diversos enfoques en las ciencias sociales, siendo interpretado como una práctica social basada en la constitución de ciertos saberes sobre los otros, así como un discurso del cual se ha servido el estado para diferenciar entre las poblaciones. Al poner en común las diversas apreciaciones críticas sobre la construcción del concepto de ‘raza’ y la práctica del racismo, surgen diversas interpretaciones sobre los orígenes, aplicaciones, y formulaciones de dicho concepto y de la práctica de exclusión que de este se ha servido. Como mencioné anteriormente, en esta investigación no pretendo trazar un único punto de partida para establecer una genealogía del racismo. Por el contrario, el interés principal se encuentra en ver los límites de dichas genealogías y las potencialidades de una discusión más inclusiva en la que estas interpretaciones permitan ver la cuestión racial y el racismo en toda su complejidad y en todas sus implicaciones más allá de la lógica estatal, más allá del liberalismo y más allá de la epidermis. Para esto, me he valido primeramente de la genealogía del racismo propuesta por Foucault en términos de biopoder y biopolítica como herramientas analíticas que abarcan la presencia, la lógica y la técnica del poder en el racismo. También, he apuntado a las aportaciones más utilizadas por los estudios poscoloniales en la década de los años noventa, como el trabajo de Balibar y Wallerstein sobre el neo-racismo, y desde la disciplina de RRII, Roxanne Lynn Doty y su propuesta de entender la ‘raza’ como un sitio. No obstante, he querido incidir en la relevancia de la genealogía del racismo desde el pensamiento decolonial que, a mi entender, persigue analizar cómo el encuentro/encubrimiento del otro a partir de la conquista y colonización de América y la discusión sobre la gestión de la otredad que comenzó a servirse de la racialización de las subjetividades y los epistemicidios de esa primera modernidad, terminaron por sostener la construcción de la ‘raza’ como un método clasificatorio, diferenciador y excluyente. Desde el pensamiento decolonial, la idea de ‘raza’ y el racismo científico forman parte de este contexto de dominación de sujetos colonizados y esclavizados en América y África; dependiendo del sujeto se justifica, o no, su eliminación o esclavización<sup>247</sup>. A través de la colonialidad del saber, los sujetos subalternos han sido considerados incapaces de la racionalidad y, por lo tanto, su interacción con los europeos ha estado marcada por sus

---

<sup>247</sup> Maldonado-Torres, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds), *El giro decolonial...*, op. cit., p. 136.

tendencias “irracionales” y “dependientes”<sup>248</sup>. Así, se produce la colonialidad del ser que queda perfectamente plasmada en las palabras de Fanon cuando dice:

“A veces me pregunto si los inspectores de enseñanza y los jefes de servicio son conscientes de su papel en las colonias. Durante veinte años, se empeñan, con sus programas, en hacer del *negro* un blanco. Al final lo sueltan y le dicen: Indudablemente, usted tiene un complejo de dependencia frente al blanco”<sup>249</sup>.

A modo de conclusión, es posible señalar que el estudio crítico de los mayores postulados de la construcción epistémica en el pensamiento moderno –desde la reflexión sobre la humanidad de los otros, pasando por las teorías racialistas, hasta la reflexión sobre el ser capaz de producir conocimiento y de constituirse como un ser–, desvela el desarrollo de un discurso dominante construido sobre la noción de la razón y la temporalidad eurocéntrica como únicas y/o superiores. Con el nacimiento de la disciplina de las RRII, en la segunda década del siglo XX, estas bases ya estaban bien asentadas. Se ha demostrado, además, cómo los discursos de la modernidad han encuadrado la teoría social contemporánea que informa a la disciplina<sup>250</sup>. En esta investigación se busca, por tanto, desarrollar un análisis de las relaciones políticas entre Estados Unidos y Haití que aporte a la decolonización de la disciplina de RRII a través de la utilización de herramientas críticas que toman en cuenta los procesos de racialización que afectan a los imaginarios globales.

---

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>249</sup> Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras...* op. cit., p. 179.

<sup>250</sup> George, Jim, *Discourse of Global Politics: A Critical (Re)Introduction to International Relations*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 1994.

### **3. La gestión de la identidad/diferencia: interés primario de la cultura política liberal**

#### **3.1. Introducción**

La supremacía blanca, en tanto régimen de verdad, también se ha sostenido a través de su práctica identitaria y de identificación de la otredad, racializada en términos contrarios asimétricos. Como he presentado en los capítulos anteriores, la construcción de determinados saberes sobre los otros, así como las diversas colonialidades que han atravesado las lógicas discursivas y materiales del poder, han permitido la reproducción, continuidad y transformación del racismo como rasgo característico de la cultura política liberal. En este capítulo se plantea la necesidad de analizar cómo las prácticas y discursos de las colonialidades (del poder, del saber y del ser) operan a partir del deseo de generar identidades homogéneas y/o de normativizar e institucionalizar la diversidad, ejerciendo la identidad como un dispositivo de poder.

En este sentido, lo comentado anteriormente sobre la gubernamentalidad ‘liberal’ sirve como un término a través del cual comprender las lógicas del proceso de construcción identitaria desde la supremacía blanca y a partir del siglo XIX. Así, la gubernamentalidad ‘liberal’ además de permitir una reflexión extensa sobre las relaciones de poder contemporáneas, la regulación y control sobre los cuerpos y la apuesta por la frugalidad de un estado que desea desvanecerse, también permite analizar la cuestión de la identidad en la política global a partir de la construcción de identidad/diferencia, la extranjerización de la otredad y la reproducción de identidades predatorias, como un modo operativo de la cultura política liberal. La construcción de esa identidad liberal, será, según Wendy Brown, altamente contestada ya que su constitución –del estado o del individuo soberano–, dentro de unas fronteras establecidas y una sociedad homogénea se encuentran en la actualidad en lucha con “un orden internacional globalizado, la migración sin precedentes de personas a través de las fronteras nacionales y las formas relativamente nuevas de poder social que minan cada vez más la noción del individuo o del estado independiente y autónomo”<sup>1</sup>. En este sentido, la idea de frontera (sea nacional o del cuerpo) y su no fijación, genera cierta ansiedad por la libertad en la modernidad/colonialidad tardía que refleja prácticas y

---

<sup>1</sup> Brown, Wendy, *Politics out of History*, Princeton University Press, Princeton, 2001, p. 10.

discursos del pasado. Dicha ansiedad se produce por el deseo de un estado frugal que, paradójicamente, controle al mismo tiempo todo aquello que pueda permear o atravesar los espacios del yo. En este sentido, la frontera es entendida como “mecanismo de inculcar repetidamente una norma (poder/saber) y producir subjetivaciones”<sup>2</sup>, que es además performativa en tanto que “crea lo que enuncia y por el efecto reiterativo (iteración) del discurso produce los fenómenos que regula e impone”<sup>3</sup>. Las subjetividades que son producidas por este poder/saber y en dichos espacios fronterizos es lo que Donna Haraway llamó los cuerpos *cyborgs*<sup>4</sup>, que son “peligrosos para los poderes patriarcales, capitalistas y racistas, precisamente por su *transversalidad*, por su ubicuidad e invisibilidad”<sup>5</sup>. Como se expone más adelante en esta investigación, dichos cuerpos pueden ser representados como un “problema”, el “problema del negro” o “el problema haitiano”, así como “bandidos” tanto en la ocupación militar estadounidense de Haití de 1915, como en las operaciones de la MINUSTAH para “restablecer la paz y el orden” en Puerto Príncipe en el 2004<sup>6</sup>. De esta forma se construye discursivamente a dichos cuerpos como una amenaza, o potencial amenaza, para las identidades blancas, sus espacios y sus privilegios.

Las identidades, por tanto, continúan estando en el centro de atención de la teoría política crítica actual. Mientras que los enfoques posmodernos construyen su crítica desde la relativización de las identidades, asumiéndolas como prácticas de fragmentación que reproducen el entendimiento dicotómico entre el yo y el otro, otras críticas abordan la problemática de la institucionalización de las políticas de identidad y de la coaptación de sus potencialidades críticas por parte del sistema. Como sostiene Ramón Grosfoguel, la celebración de la identidad/diferencia en los centros académicos occidentalizados –y desde un enfoque multiculturalista–, ha terminado por normalizar el relativismo cultural –en vez de retar el eurocentrismo en la producción de conocimiento y de proveer herramientas para el pluriversalismo–. Asimismo se ha atrincherado en espacios académicos cerrados, reproduciendo así la diferenciación cultural en su

---

<sup>2</sup> Silva Echeto, Víctor Manuel, “Tecnologías de la comunicación, crisis del sujeto y fragmentación del cuerpo”, en Arriaga Florez, Mercedes (dir.), *Sin carnes: Representaciones y simulacros del cuerpo femenino. Tecnología, Comunicación y Poder*, 2<sup>da</sup> ed., Arcibel Editores, Sevilla, 2006, p. 130.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>4</sup> Haraway, Donna J., *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, Nueva York, 1991.

<sup>5</sup> Silva Echeto, Víctor Manuel, “Tecnologías de la comunicación...”, *op. cit.*, p. 125.

<sup>6</sup> He discutido la construcción de la otredad haitiana en términos de “problema” y “bandido” en Fonseca, Melody, “‘We Must Kill the Bandits’: Identidad, alteridad y estado de excepción en Haití (2004-2006)”, en *Relaciones Internacionales*, n<sup>o</sup>. 29. 2015, ps. 11-31.

vertiente más hegemónica<sup>7</sup>. Habría incluso, como critica Wendy Brown, caído en ocasiones en una lógica de despolitización como consecuencia de la institucionalización liberal de las políticas de identidad<sup>8</sup>. De ahí la necesidad de buscar otras lentes a partir de las cuales discutir la identidad sin caer en el relativismo posmoderno ni en la celebración despolitizada del término. Es decir, abordarla a partir de enfoques críticos que asumen la conjunción entre el poder/saber y la práctica identitaria. Así, la identidad no se limita a un único ejercicio de poder desde el yo, ni tampoco se relativiza como una respuesta dicotómica desde la otredad. Al contrario, partiendo de sus contingencias y particularidades, la identidad se muestra como un dispositivo de poder que se ejerce con el fin de dominar, contener y convertir, pero también, con el fin de resistir, en los diversos escenarios políticos.

Este capítulo presenta, por tanto, cómo los procesos de construcción identitaria han sido analizados desde el posestructuralismo y los estudios poscoloniales y la relación de dichos procesos con la reproducción de discursos racializados sobre la otredad. Primeramente, abordo las conceptualizaciones posestructuralistas sobre el proceso de construcción de identidad/diferencia que prestan mayor atención a las identidades que pueden entenderse como “identidades predatorias”, partiendo del término desarrollado por Arjun Appadurai<sup>9</sup>. En segundo lugar, discuto cómo estos procesos ocurren a través de la extranjerización de las amenazas internas. En tercer lugar, se incluye una discusión sobre las diversas explicaciones formuladas para comprender los procesos de construcción de identidad y se profundiza en el análisis de la relación entre las identidades predatorias y las subalternas, introduciendo aquí algunas reflexiones desde los estudios poscoloniales. Por último, en cuarto lugar, propongo un análisis de las lógicas de conversión/contención de la otredad partiendo del trabajo de John M. Hobson en *The Eurocentric Conception of World Politics, Western International Theory* (2012). El objetivo de los siguientes apartados es, por tanto, analizar las lógicas de las identidades predatorias –aquellas que surgen desde el

---

<sup>7</sup> Grosfoguel, Ramón, “Retos de los Estudios Étnicos en Estados Unidos en el sistema universitario global occidentalizado”, en *Relaciones Internacionales*, n.º. 19, febrero de 2012, ps. 13-26.

<sup>8</sup> Sostiene Wendy Brown lo siguiente: “dado que las políticas de identidad están institucionalizadas –en programas académicos, y en caucos políticos u otro tipo de organizaciones políticas– son susceptibles a la profunda lógica de despolitización de las instituciones liberales: los conflictos históricos son entendidos como esencialistas, los efectos se vuelven la causa, y ‘cultura’, ‘religión’, ‘etnicidad’, o ‘sexualidad’ se vuelven diferencias atrincheradas con intereses atrincherados”. En Brown, Wendy, *Politics out of History...*, op. cit., p. 39.

<sup>9</sup> Véase Appadurai, Arjun, *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Tusquets, Barcelona, 2007. Traducido por Alberto E. Álvarez y Araceli Maira.

pensamiento abismal<sup>10</sup>— en relación a las subjetividades subalternas —que resisten desde la exterioridad— para mostrar cómo estas relaciones están atravesadas por la modernidad/colonialidad y, por consiguiente, por los imaginarios racializados sobre la otredad y las prácticas concretas de dominación sobre esta.

### **3.2. La identidad/diferencia como eje central del posestructuralismo en las Relaciones Internacionales**

A lo largo de las últimas décadas ha habido un resurgimiento del debate relativo a la manifestación política de la identidad en la política global<sup>11</sup>. Desde la década de los ochenta, la crítica posestructuralista exigió, como planteó Richard K. Ashley, un giro histórico y metodológico en las RRII que “expandiera el rango de la crítica permisible y afilara los estándares de la aptitud teórica”<sup>12</sup>. Dicha postura, asumiendo la crítica hecha por Robert Cox a la *realpolitik* y a las teorías *problem solving*<sup>13</sup>, hacía un llamamiento a favor de cuestionar la Ilustración como base epistemológica de la disciplina y, en especial, de desvelar su impacto sobre “la construcción del conocimiento, el significado, la identidad y la verdad”<sup>14</sup>. Por su parte, Mark B. Salter recordaba que “las identidades individuales y grupales están formadas en ‘relación a un mundo más allá de nosotros mismos’, [por tanto] las políticas de identidad son de interés primario en las Relaciones Internacionales”<sup>15</sup>. De esta forma, estas teorías críticas han continuado vinculando y cuestionando los procesos de construcción de identidad y diferencia en torno a la

---

<sup>10</sup> En el capítulo segundo de esta investigación presenté la definición del pensamiento abismal desarrollada por Boaventura de Sousa Santos. En términos generales, el pensamiento abismal es aquel pensamiento que surge en el “centro” y que no reconoce la “copresencia” del otro lado de la línea. Esto tiene, desde luego, un vínculo al eurocentrismo en la producción del conocimiento, pero además, en las diversas prácticas de poder que han surgido desde dicho espacio “abismal”. El término de identidades predatorias ocupa una de las secciones de este capítulo.

<sup>11</sup> Lene Hansen recuerda que la cuestión de la identidad ha sido crucial en la disciplina de las RRII desde sus comienzos, no obstante, durante el auge del behaviorismo y el positivismo en las décadas de los años cincuenta y sesenta, la identidad fue relegada del debate central en la disciplina hasta que, ya a finales de la década de los años setenta, los enfoques reflectivistas la reintrodujeron en la “agenda de investigación”. En Hansen, Lene, *Security as Practice: Discourse Analysis and the Bosnian War*, Routledge, Nueva York, 2006, p. 2.

<sup>12</sup> Ashley, Richard K., “The Poverty of Neorealism”, en Keohane, Robert O. (ed.), *Neorealism and Its Critics*, Columbia University Press, Nueva York, 1986, p. 282.

<sup>13</sup> Véase Cox, Robert, “Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory”, en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 10, n.º. 2, 1981, ps. 126-155.

<sup>14</sup> Jarvis, D.S.L., “Richard K. Ashley and the Subversion of International Political Theory. The ‘Heroic’ Phase”, en *International Relations and the Challenge of Postmodernism. Defending the Discipline*, University of South Carolina Press, Columbia, 2000, p. 91.

<sup>15</sup> Salter, Mark B., *Barbarians and Civilization in International Relations*, Pluto Press, Londres, 2002, p. 8.

fijación de la disciplina al estado como forjador de las identidades colectivas, unitarias y homogeneizadoras.

A pesar del consenso entre los enfoques reflectivistas sobre varias premisas como que las identidades importan y que estas también definen, y son definidas por, los ejercicios de poder, la discusión sigue dando espacio para analizar los discursos y prácticas de la política global<sup>16</sup>. Tanto las intervenciones humanitarias, la guerra global contra el terror o el control y seguridad de fronteras, entre otros, han sido analizados como vinculados al establecimiento de parámetros de identificación/descripción del yo en relación al otro, así como a discursos de extranjerización de ese otro que es siempre difuso pues, “la identidad nunca es segura, la comunidad es siempre incierta y el significado es siempre dudoso”<sup>17</sup>.

En este sentido, el posestructuralismo analiza el proceso de construcción de la identidad nacional y su vínculo a la política exterior, resaltando cómo dicha construcción se produce entre un discurso homogeneizador por parte del estado y una realidad fluida y difusa de intercambios y movimientos que cuestionan la unidad y homogeneidad de dicha identidad. Así, un elemento central en sus perspectivas sobre la identidad es cómo esta se construye en relación a un otro y cómo esta es “discursiva, política, relacional y social”<sup>18</sup>.

Como sostiene Lene Hansen estas premisas del posestructuralismo plantean varias cuestiones. En primer lugar, asumir la identidad como discursiva y política “es argumentar que sus representaciones posicionan los problemas de la política exterior dentro de una óptica interpretativa particular...”<sup>19</sup>. Es decir, la construcción de la identidad no conforma un proceso objetivo. Segundo, si la identidad puede ser teorizada como discursiva, entonces, “no hay identidades objetivas localizadas en una especie de espacio extra-discursivo...”<sup>20</sup>; más aún, no hay un espacio fuera del discurso. En tercer

---

<sup>16</sup> Los conceptos posestructuralistas que abordo en este capítulo surgieron como forma diferenciada de la otra vertiente crítica reflectivista sobre la identidad y que se encuentra en las interpretaciones constructivistas. Algunas de esas obras son: Katzenstein, Peter, *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*, Columbia University Press, Nueva York, 1996; Goldstein Judith y Robert O. Keohane (eds.), *Ideas and Foreign Policy: Beliefs, Institutions, and Political Change*, Cornell University Press, Ithaca, 1993; Laffey, Mark y Jutta Weldes, “Beyond Belief: Ideas and Symbolic Technologies in the Study of International Relations”, en *European Journal of International Relations*, vol. 3, n.º. 2 1997, ps. 193-237 y Lebow, Richard Ned, “Identity and International Relations”, en *International Relations*, vol. 22, n.º. 4, 2008, ps. 473-492.

<sup>17</sup> Ashley, Richard y Walker, R.B.J., “Speaking the language of Exile: Dissident thought in International Relations”, en *International Studies Quarterly*, n.º. 34, 1990, ps. 260-261.

<sup>18</sup> Hansen, Lene, *Security as Practice...*, op. cit., p. 5.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibid*.



lugar, la idea de identidad en términos de proceso relacional “implica que siempre se da a través de la referencia de algo que no es”<sup>21</sup>. Por último, “[c]onceptualizar la identidad como *social* es entenderla como establecida a través de una serie de códigos articulados colectivamente...”<sup>22</sup>. Esto implica que no se puede entender como una “propiedad privada del individuo o como una condición psicológica...”<sup>23</sup>, sino que en su construcción y práctica individual es también colectiva. De esta forma,

“[l]a conceptualización de la identidad como discursiva, política, relacional y social implica que el discurso de política exterior siempre articula un *Yo* y una serie de *Otros*. Los discursos de seguridad han constituido tradicionalmente un *Yo* nacional enfrentado a uno o más otros amenazantes, quienes sus identidades son radicalmente diferentes a la del *Yo*”<sup>24</sup>.

Estas apreciaciones sobre la construcción de la identidad tienen su fijación en aquellos procesos que se desarrollan a partir del pensamiento abismal. Es decir, que surgen desde un centro cooptado por la dicotomía modernidad/colonialidad que reproduce las identidades predatorias, vinculando su seguridad y existencia a la dominación, contención o conversión de la diferencia. Más adelante presentaré las propuestas analíticas de estos enfoques relativas a la producción del miedo y de la “promesa de seguridad”<sup>25</sup> que tan ansiada es desde las identidades predatorias. No obstante, ahora atenderé a las propuestas del posestructuralismo sobre el vínculo de la identidad/diferencia y sus implicaciones para el análisis de la política exterior.

Dentro de los planteamientos posestructuralistas de la disciplina se sitúan dos entendimientos diferenciados pero también complementarios sobre qué constituye la identidad y la diferencia. Por un lado, sostiene David Campbell que se trata de un proceso donde una constituye a la otra, es decir, “en vez de que la identidad es constituida en relación a la diferencia, la diferencia es constituida en relación a la identidad”<sup>26</sup>. En este sentido, sin demarcar necesariamente qué vino primero, se asume que, al menos en términos relacionales, la diferencia surge a partir de su relación con la

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 6. Hansen recuerda que “hablar de ‘estadounidense’, ‘europeo’, ‘bárbaro’ o ‘subdesarrollado’ es constituir otra identidad o grupo de identidades como no-estadounidense, no-europea, civilizada o desarrollada”.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.* La autora insiste en que con esto no se debe interpretar que “los individuos no se entienden a sí mismos como poseedores identidades, sino que la identidad individual es constituida dentro y a través del terreno colectivo”.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>25</sup> Campbell, David, *Writing Security: United States Foreign Policy and Politics of Identity*, University of Minnesota Press, Minnesota, 1998, p. 68.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 8.

identidad, siendo esta última la que debe su existencia a la proyección de la diferencia sobre el otro. Según Campbell:

“La identidad es, por tanto, algo más que aquello que adquiere su significado solamente por estar posicionado en contradicción de la diferencia; la identidad es una condición que tiene profundidad, que tiene varias capas, que posee textura y que consta de muchas dimensiones. Como tal, la identidad es una dimensión para la cual no puede señalarse un único punto de origen o mito de génesis; los ingredientes diversos, variados y eclécticos que comprenden una identidad determinada no pueden ser reducidos a ninguna fuente espacial o temporal. Nada de esto disminuye el rol de la diferencia en la lógica de la identidad. No obstante, sugiere que debemos considerar todas las características o rasgos o distinciones que son entendidos como diferencia al ser desiguales en sus efectos de identidad”<sup>27</sup>.

En este sentido, si bien las dinámicas de la identidad y la diferencia son relacionales, para Campbell es necesario señalar la no subordinación de la identidad a la diferencia o, al menos, la no reducción de ambas a una relación dicotómica. Más aún, sostiene que el privilegio de la identidad sobre la diferencia “es constitutivo de muchas de las prácticas de la modernidad, particularmente en la forma de posicionar un yo, un ‘yo’ soberano, como el centro de referencia de la vida moderna”<sup>28</sup>. Siguiendo una lógica hobbesiana, ese ‘yo’/estado soberano, plantea Campbell, se entenderá a sí mismo “como el garante de los derechos y propiedades de sus súbditos”<sup>29</sup> y también como el “cuerpo temporal que toma el lugar de Dios”<sup>30</sup>. En este sentido, el ‘yo’ soberano representa la seguridad ante las amenazas y miedos que afectan a sus súbditos, de igual forma que el ‘yo’, en tanto ser racional, representa su propia seguridad ante la amenaza que representan los otros. El autor insiste en que, “irónicamente, vencer el miedo requiere la institucionalización del miedo. Sin embargo, el miedo y el peligro son puestos en su lugar por la razón, en vez de (como fue previamente) por la superstición”<sup>31</sup>. Esto es así pues el yo ha necesitado valerse de un discurso para identificar al otro como fuente de sus miedos y para establecer sus marcos de actuación sobre la amenaza. Inscribir los miedos y las amenazas en la política exterior no ha sido la única tarea del ‘yo’ soberano. Campbell recuerda que, en términos de “identidad estatal”, el ‘yo’ también permite ver cómo “históricamente el paradigma de la soberanía ha inscrito los parámetros del

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>28</sup> Campbell, David, “Global Inscription: How Foreign Policy Constitutes the United States”, en *Alternatives*, vol. 15, n.º. 3, 1990, p. 278.

<sup>29</sup> Campbell, David, *Writing Security: United States Foreign...*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 65.

contenido moral de la identidad al mismo tiempo que ha disciplinado la ambigüedad en términos de la forma espacial del dentro/fuera”<sup>32</sup>.

El autor también propone la reflexión de lo que entiende como el nexo política exterior-Política exterior. La primera es aquella política que ejercemos en torno a la otredad que se refleja como distinta a nosotros, es decir, otredad como ajeno y/o extranjerización. Mientras que la Política exterior como política de estado, es aquella que actuará en el escenario global para asegurarse de extranjerizar aquello que ya hemos extranjerizado a través de su otrorización<sup>33</sup>. En este sentido, construir un discurso identitario conlleva marcar líneas de exclusión en base al espacio-tiempo-‘raza’ al que pertenecemos y al que no. La ontología de nuestra presencia en el mundo es lo que define nuestra humanidad, el ser o no ser en un determinado contexto. Pensarse a sí mismo es utilizar un lenguaje determinado, llenarse de contenido y marcar diferencias. Como planteó Campbell,

“la demarcación del yo y el otro no es un proceso simple que establece una línea divisoria entre lo interno y lo externo. Sino que es un proceso que envuelve la zona difusa de grupos marginados en una sociedad, aquellos que pueden ser yo y otro simultáneamente –marginados que existen en el interior”<sup>34</sup>.

La segunda explicación posestructuralista es la que propone William E. Connolly quien ofrece una explicación quizás aún más relacional del proceso al entender que “la diferencia requiere identidad y la identidad requiere diferencia”<sup>35</sup>. Más aún, el autor sostiene que “una identidad es establecida en relación a una serie de diferencias que [...] son esenciales para su existir [pues] la identidad requiere de la diferencia para poder ser, y convierte la diferencia en otredad para poder garantizar su propia seguridad”<sup>36</sup>. De esta forma, Connolly no propone cuestionar cómo se construye la identidad colectiva, en tanto multiplicidad de yoes, sino cómo llegamos a pensar que existe un algo que es la identidad y algo que es la diferencia. Así, las contingencias que atraviesan los diversos contextos históricos y políticos permiten que hayan momentos de encuentros en los que lo que importa, según Connolly, es lo que se descubre cuando se ‘descubre’; es decir, que primeramente, no descubrimos al otro en tanto a su ser, sino

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>33</sup> Campbell, David, “Global Inscription: How Foreign Policy...”, *op. cit.*, p. 271.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 275.

<sup>35</sup> Connolly, William E., *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Cornell University Press, Ithaca, 1991, p. x.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 64.

en tanto a nuestra percepción de su ser. Y en segundo lugar, al descubrir al otro lo que descubrimos es un ‘enigma’, pues es a través de ese descubrimiento que entendemos los límites de nuestro conocimiento sobre los otros.

Otra de las aportaciones del trabajo de Connolly sería su visión de la práctica de la soberanía sobre un “complejo cívico-territorial” y de la construcción identitaria desde una ambigüedad y oscilación entre el poder del estado y la influencia de las culturas políticas sobre este. Este complejo que opera en el limbo entre lo jurídico y lo extra jurídico (como el estado de excepción), no es un aparato fijo, permanente ni construido al margen de la voluntad de los sujetos a los que representa. En algunos contextos específicos, el “complejo cívico-territorial” ha conllevado la eliminación de la otredad, permitiendo construir la comunidad política sobre las bases morales de la superioridad del yo. Por el contrario, “en los estados constitucionalmente democráticos, la soberanía circula entre la multitud, las tradiciones inculcadas dentro de este, y las autoridades sancionadas constitucionalmente”<sup>37</sup>. Es necesario, por tanto, analizar cómo se han racializado las subjetividades en la modernidad/colonialidad –como vimos en el capítulo segundo– pero, sobre todo, entender dicha racialización como un rasgo y una constante de la cultura política liberal que, en este caso de estudio, atraviesa la práctica identitaria estadounidense *vis à vis* la otredad haitiana.

Estas aportaciones posestructuralistas al análisis del proceso de construcción de identidad/diferencia, permiten plantearnos varias cuestiones relacionadas con las lógicas de las identidades predatorias. En primer lugar, mientras que el proceso de construcción de identidad puede o no surgir a partir de su relación con la diferencia, en un contexto de identidad predatoria, en el que esta es vinculada a la seguridad y a los valores propios y es percibida como amenazada, la proyección de una otredad conflictiva y desestabilizadora de la unidad homogeneizante puede ser puesta en marcha a través de múltiples dispositivos de poder. Entre estos, el estado de excepción, que tendrán como fin actuar coherentemente a través del complejo cívico-territorial. No obstante, es precisamente la ubicuidad de las identidades lo que provoca que las prácticas identitarias sean conflictivas y precisen de una reproducción constante de imaginarios y estereotipos enraizados y desenraizados al mismo tiempo. Como veremos en los capítulos siguientes, la práctica identitaria estadounidense en relación a Haití, fluye entre lo fijo y lo contingente; reproduce la otredad según sus lógicas de dominación,

---

<sup>37</sup> Connolly, William, *Pluralism*, Duke University Press, Durham, 2005, ps. 140-141.

contención o conversión, fragmentándola o meta-racializándola según el contexto o coyuntura.

### **3.2.1. Identidades predatorias e identidades subalternas**

A pesar de lo pertinente de los planteamientos posestructuralistas sobre la construcción de identidad/diferencia, son las apuestas poscoloniales y decoloniales las que en mayor medida se acercan a la crítica que se pretende hacer en esta investigación en relación a la construcción de identidad/diferencia dentro de los parámetros del discurso moderno/colonial y a las resistencias identitarias que pueden surgir de estas. Como he mencionado, la identidad no surge en un vacío histórico ni espacial, sino a través de un proceso en el cual se construyen diversas identidades, sea la nuestra, la de ellos, la homogénea, la mayoritaria o la minoritaria. A pesar de que generalmente la identidad se entiende como una construcción social, durante mucho tiempo han primado las explicaciones sociológicas (en concreto desde la teoría de formación de grupos) que dan por hecho el carácter mecánico de dicha construcción en su relación con las otras identidades, así como la idea de un conflicto o evento necesario para la construcción de la identidad. Según Arjun Appadurai, “la creación del nosotros, de un colectivo de ‘yoes’, es desestimada en esta tradición, puesto que se considera que es sociológicamente natural y que no requiere una reflexión más profunda”<sup>38</sup>. Esta aproximación al proceso de construcción del yo como algo natural en su relación con la otredad, presenta dos importantes limitaciones. Primero, no permite realizar una problematización y reflexión sobre la construcción del yo y las relaciones de poder que lo atraviesan, al asumirlo como un resultado natural del encuentro con la diferencia. Segundo, asume acríticamente la dialéctica del yo y el otro como estancos binarios de constitución identitaria, lo que alimenta la percepción de amenaza a la identidad propia ante la mera existencia de la otredad, fomentando así el surgimiento de lo que desde los estudios poscoloniales Appadurai llama las “identidades predatorias”.

Dicho término se refiere a “aquellas identidades cuya construcción social y movilización requieren la extinción de otras categorías sociales próximas, definidas como una amenaza para la existencia misma de determinado grupo definido como

---

<sup>38</sup> Appadurai, Arjun, *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Tusquets, Barcelona, 2007, ps. 68-69. Traducido por Alberto E. Álvarez y Araceli Maira.

‘nosotros’<sup>39</sup>. Este término es útil, por tanto, para explicar el papel que juega la construcción identitaria en la constitución del estado moderno, lo que es una de las principales líneas de investigación de los enfoques posestructuralistas en las RRII y para la reflexión sobre identidad/diferencia tras el fin de la Guerra Fría.

Las propuestas posestructuralistas discutidas anteriormente, con el fin de explicar los procesos de construcción de identidad/diferencia, asumen la problematización de las relaciones entre ambos procesos constitutivos y la necesidad de un planteamiento de este proceso como uno en correlación con múltiples contingencias entre los espacios microfísicos del yo y las posibilidades de construcciones pre-discursivas. No obstante, es posible decir que la discusión posestructuralista sobre la construcción identitaria del estado soberano ante la otredad, particularmente desde el entendimiento de las prácticas identitarias del estado moderno, refleja en mayor medida un análisis de las identidades predatorias, ya que estas se resuelven a través de la constitución de un otro en contra del cual definirse<sup>40</sup>. Es decir, si bien desde el posestructuralismo se propone una discusión de los procesos históricos que constituyen la identidad/diferencia, se asume en cierto sentido la actitud de naturalidad en términos de necesidad de relación con un otro –aunque no de subordinación– para construir una identidad. En este sentido, una de las críticas a las propuestas posestructuralistas se encuentran en lo que Jef Huysmans y Xavier Guillaume entienden por “los intersticios”, en este caso, del nexo seguridad/ciudadanía, que no son tomados en cuenta en el posestructuralismo más ‘clásico’<sup>41</sup>. Estos autores apuntan a que en la relación entre la identidad y la diferencia hay un espacio intersticial que relaciona de manera intensiva ambos conceptos (seguridad/ciudadanía) siendo estos simultáneamente reforzados y disyuntivos. En este sentido, esta re-conceptualización provee un marco analítico intersticial a través del cual estudiar los actos y subjetividades políticas que contestan y refuerzan las concepciones de ciudadanía y política. Estas críticas son fundamentales para debatir las limitaciones de las teorías posestructuralistas al acercarse a las identidades subalternas y, con ello, a las resistencias que estas construyen a través de sus prácticas identitarias y que no responden a la dicotomía identidad/diferencia. Este determinismo, no obstante, no resulta problemático para esta investigación en tanto que

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>40</sup> Connolly, William E., *Identity/Difference: Democratic..., op. cit.*, p. x. Ver también Brown Wendy, *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, Nueva York, 2010.

<sup>41</sup> Guillaume, Xavier y Jef Huysmans, “Citizenship and Securitizing: Interstitial Politics”, en Guillaume, Xavier y Jef Huysmans (eds.), *Citizenship and Security The Constitution of Political Being*, PRIO New Security Studies, Routledge, Abingdon, 2013, ps. 18-34.

se analiza la construcción identitaria estadounidense precisamente a partir de su relación predatoria con la diferencia haitiana y, más específicamente, en dos momentos concretos y ante dos situaciones contingentes: en primer lugar, durante su consolidación como potencia hegemónica en el continente americano tras la invasión y ocupación de Haití entre 1915-1934; y, en segundo lugar, ante su liderazgo como potencia democrática en la posguerra Fría.

Otra característica que vincula el proceso de identidad/diferencia estudiado por los posestructuralistas a las identidades predatorias es en relación con el concepto de identidades mayoritarias que abordan en sus estudios críticos sobre composiciones demográficas, gentrificación, migraciones y multiculturalismo<sup>42</sup>. Es decir, cuando estudian lo que Appadurai denomina la “angustia de lo incompleto”, el miedo a la pérdida de la identidad ante la aparición de otras identidades. Dicho autor sostiene que “lo incompleto, en este sentido, no concierne solo al control efectivo o a la soberanía en la práctica, sino, lo que es más importante, a la pureza y su relación con la identidad”<sup>43</sup>. Este miedo o angustia de lo incompleto puede pensarse también como lo que Étienne Balibar llama el “miedo a las masas” y su papel en la construcción y organización del estado moderno y la gubernamentalidad liberal. En concreto, en su comparativa entre el pensamiento filosófico de Spinoza y en relación a las masas y la multitud, dicho autor dice:

“Hobbes es, sin duda, en no menor medida que Spinoza, un teórico obsesionado por el miedo a las masas y a su tendencia natural a la subversión. Toda su organización del Estado, incluido el modo en que opera la distinción entre la esfera pública y la privada, puede entenderse como un sistema de defensa preventiva contra los movimientos de masas que constituyen la base de las guerras civiles [...] y de las revoluciones”<sup>44</sup>.

Más aún, teniendo en cuenta la relevancia del pensamiento de Hobbes para la teoría clásica de las RRII, es importante recordar que este “entiende una significativa

---

<sup>42</sup> Por ejemplo, Mark B. Salter sostiene que: “La demografía ha estado mayormente asociada a la retórica del imperialismo, la raza y la clase, así como a las distinciones entre civilizados y bárbaros. La ciencia de la demografía se ocupa del estudio de las poblaciones –una ciencia que Foucault liga al desarrollo de los estados modernos”. En Salter, Mark B., “Nuevos bárbaros, viejos bárbaros. Teoría de Relaciones Internacionales en la post-Guerra Fría. ‘Todo lo viejo es nuevo otra vez’”, en *Relaciones Internacionales*, n.º. 7, 2007, traducción del capítulo del libro: *Barbarians and Civilization in International Relations*, Pluto Press, Londres, 2002, p. 10.

<sup>43</sup> Appadurai, Arjun, *El rechazo de las...*, op.cit., p. 71.

<sup>44</sup> Balibar, Étienne, “Spinoza, The Anti-Orwell. The Fear of the Masses”, en *Masses, Classes, Ideas. Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, Routledge, Nueva York, 1994, p. 16, citado en Chakrabarty, Dipesh, “La historia subalterna como pensamiento político”, Mezzadra, Sandro (comp.), *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2008, p. 162.

gama de diferencias como otredad (la locura, el alcoholismo, el ateísmo, la obscenidad, la pecaminosidad) y que está por debajo de la identidad, entendida como coherente y digna en sí misma”<sup>45</sup>. Esta diferenciación produce, en su pensamiento, una jerarquía entre la identidad predatoria homogénea, coherente y digna, y su contraparte entendida como la diferencia, múltiple, dispersa y masificada, que es el resultado del espacio de anarquía que amenaza a la estabilidad del yo. En este sentido, para estos enfoques críticos las identidades predatorias y el miedo a las masas surgen también en sintonía con el racismo descrito en términos de biopoder y biopolítica, tal como se discutió en el capítulo anterior. Esto es, retomando a Foucault, un control sobre los cuerpos y la demografía con el propósito de hacer vivir a unos y dejar morir a otros. Los mecanismos de control de estas identidades predatorias pasan, desde esta perspectiva, por un orden de poder organizado heterárquicamente que determina y define los procesos de identificación y de descripción del otro. De esta forma, se establecen categorías ontológicas que sitúan a algunos en el espacio del ser y a otros en el espacio del no ser, del humano y del sub-humano, del civilizado y del bárbaro. La construcción del estado, a través de este proceso de inclusión/exclusión, desarrolla categorías que sirven para nacionalizar a los grupos, al igual que para “racializarlos”<sup>46</sup>. Una vez que los parámetros de identificación/descripción y racialización han sido establecidos existe la necesidad de fortalecerlos a través de la creación de discontinuidades (raciales y no raciales) que provocan la exclusión o inclusión del otro.

La construcción de estereotipos mutuos, como sostiene Appadurai, es característico de las identidades predatorias que suelen surgir de “pares de identidades [...] que poseen una larga historia de estrecho contacto”<sup>47</sup>. Pero además, como sostuvo Brackette Williams, la fisura que introduce el racismo dentro de las sociedades modernas queda inscrita en tanto que “el proceso de construcción de nación es un proceso de construcción de raza”<sup>48</sup>. En un análisis desde el contexto colonial y desde un enfoque crítico del racismo, Ann Laura Stoler sostiene que,

“el racismo colonial fue más que un aspecto sobre cómo la gente se clasificaban unos a otros, cómo fijaban y naturalizaba las diferencias entre Nosotros y Ellos.

<sup>45</sup> Connolly, William E., *Identity/Difference...*, op. cit., p. 71.

<sup>46</sup> Watson, Hilbourne, “Theorizing the Racialization of Global Politics and the Caribbean Experience”, en *Alternatives*, vol. 26, n°. 4, 2001, p. 449.

<sup>47</sup> Appadurai, Arjun, *El rechazo de las...*, op. cit., ps. 69-70.

<sup>48</sup> Williams, Brackette F., “A CLASS ACT: Anthropology and the Race to the Nation Across Ethnic Terrain”, en *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, 1989, p. 436, citada en Segato, Rita Laura, *La nación y sus Otros, Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2007, p. 40.



Fue también cómo la gente identificaban las afinidades que compartían, cómo se definían a sí mismos en contextos en los cuales los intereses discrepantes, las diferencias étnicas y de clase, podrían, por el contrario, debilitar el consenso”<sup>49</sup>.

Por tanto, estas identidades predatorias surgen y conviven en sintonía con identidades “minoritarias” que retan la supuesta homogeneización de la identidad. Dichas identidades, entendidas como subalternas, representan esas zonas difusas o intersticios excluidos o incluidos por las prácticas discursivas de las identidades predatorias. Las identidades subalternas, por su parte, no son esencialistas, sino estratégicas y posicionales. Como señaló Stuart Hall:

“Las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación [...] Aunque parecen invocar un origen en un pasado histórico con el cual continúan en correspondencia, en realidad las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no ‘quienes somos’ o ‘de dónde venimos’ sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe el modo en el que podríamos representarnos. Las identidades se construyen dentro de la representación y no fuera de ella”<sup>50</sup>.

La definición de Hall permite comprender la identidad, en este caso subalterna, como aquella que surge y/o deviene en la “zona de exterioridad”, es decir, en el espacio/cuerpo en el que, a pesar del proceso de colonización, aún subsisten esferas de resistencia al proyecto moderno y en donde el sincretismo convive con otras cosmogonías<sup>51</sup>. Esta identidad subalterna, o alteridad, implica una posicionalidad en torno a unas relaciones de poder concretas conformadas, sostenidas y transformadas a través de diversos dispositivos de poder. A diferencia del significado normativo y estático de la alteridad como “la condición de ser otro”<sup>52</sup>, la alteridad en tanto otredad es más bien un proceso en constante estado de negociación y redefinición. Según Guillaume, “[l]a alteridad es otro auto-entendimiento/representación en relación a un

---

<sup>49</sup> Stoler, Ann Laura, *Carnal knowledge and imperial power race and the intimate colonial rule*, University of California Press, Berkeley, 2002, p. 24.

<sup>50</sup> Hall, Stuart, “Introducción: ¿quién necesita identidad?”, en Hall, Stuart y Paul De Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, ps. 17-18.

<sup>51</sup> Véase Dussel, Enrique, *1492: El encubrimiento del otro...*, op. cit.

<sup>52</sup> Según el Diccionario de la Real Academia Española ([www.rae.es](http://www.rae.es))

auto-entendimiento/representación específico”<sup>53</sup>, es decir, la posibilidad de una otredad perceptiva que se refleja en la ontología y la epistemología. En este sentido, la alteridad se entiende como una razón desde la exterioridad que construye formas distintas de establecer el conocimiento y la crítica en torno a sus relaciones con el poder. De igual forma, la alteridad se manifiesta en los cuerpos en tanto individuos representantes de acciones que cuestionan y transgreden lo establecido en torno a formas y estéticas. La alteridad como representación del cuerpo cumple diversas funciones, entre ellas, hacer del cuerpo un límite entre lo conocido y lo desconocido. La alteridad es también “otro” espacio en función a su relación con “el” espacio, y su representación propone así mismo una descolocación de los órdenes temporales.

De esta forma, el estudio de la construcción de la identidad es, como puede observarse, como la identidad misma, complejo, rizomático y requiere acudir a múltiples líneas de fuga. Como sostiene Amin Maalouf: “La identidad no se nos da de una vez y por todas, sino que se va construyendo y transformando a lo largo de toda nuestra existencia”<sup>54</sup>. Así, por un lado, las identidades predatorias se construyen sobre el miedo a la heterogeneidad que, en ocasiones, va acompañado de un contradictorio miedo a la homogeneidad. Estas contradicciones entre el deseo y el rechazo a la diversidad quedan plasmadas cuando, como argumenta Kwame Anthony Appiah, “la gente que se queja sobre la homogeneidad producida por la globalización a menudo no nota que la globalización, al mismo tiempo, es una amenaza a la homogeneidad”<sup>55</sup>. En este sentido, como he discutido a lo largo de este apartado, los procesos de construcción identitaria están informados por diversas lógicas, entre estas, las racializadas. Por ello, en esta investigación se aborda el estudio de las prácticas identitarias de Estados Unidos, teniendo en mente que la cultura política liberal, y las constantes que la caracterizan, inciden en la construcción de una otredad haitiana en términos asimétricos, y que esto, de formas diversas, se refleja en los discursos y prácticas estadounidenses.

---

<sup>53</sup> Guillaume, Xavier, “Unveiling the ‘International’: Process, Identity and Alterity”, en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 35, n°. 3, 2007, p. 743 (nota a pie de página 5).

<sup>54</sup> Maalouf, Amin, *Identidades asesinas*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 31.

<sup>55</sup> Appiah, Kwame Anthony, “Cosmopolitan Contamination”, en *Cosmopolitanism. Ethics in a world of strangers*, Norton, Nueva York, 2007, p. 101.

### 3.2.2. El “enemigo interno” y el discurso del miedo en la construcción de la identidad

Como se ha señalado en los apartados anteriores, para los enfoques posestructuralistas, la necesidad de conformar una sociedad totalizada bajo una identidad común sirve para extranjerizar aquello que se entiende como diferente. Desde esta perspectiva, la política exterior no es solo la que se practica en relación con el mundo fuera de lo que se entiende como fronteras nacionales, ni la política doméstica es solo la que se realiza dentro de las fronteras y afecta a la sociedad que el soberano representa y controla. En este sentido, “la política exterior no es algo subsecuente del estado o del sistema interestatal, sino que es integral a su constitución”<sup>56</sup>. Se podría, entonces, definir la política exterior como la proyección de dicha extranjerización más allá de las fronteras nacionales, dejando claro que “la construcción del ‘extranjero’ es posible gracias a las prácticas que también constituyen al ‘doméstico’”<sup>57</sup>. Por tanto, para definir la política exterior acudimos a Campbell cuando señala que:

“La política exterior es una parte de un proceso multifacético de inscripción que disciplina al hombre enmarcándolo en la organización espacial y temporal de lo interno y lo externo, el yo y el otro: por ejemplo, en el ‘estado’. Estas prácticas no operan en términos de una sociedad doméstica que es dada, ni tampoco significan un espacio absoluto y pre-existente desde el cual las amenazas hacia la sociedad doméstica emergen”<sup>58</sup>.

Si la política exterior es simultánea a la construcción del estado moderno, se puede argumentar, como señala Richard K. Ashley, que es “un arte para domesticar el significado del hombre construyendo sus problemas, sus peligros, sus miedos”<sup>59</sup>. Es, por ello que, dentro de los procesos de construcción de la identidad del estado, se producen discursos sobre el peligro que, como argumenta Campbell, “han sido re-articulados a través de (como lo llama Hobbes) el dios mortal del estado [y de esta forma] la anarquía, el peligro y el miedo de recaer en el estado de naturaleza influyen en el orden político a través de la promesa de seguridad”<sup>60</sup>.

El miedo a la anarquía no le es útil al soberano únicamente para controlar la población dentro de sus límites territoriales. También ha servido a lo largo de la historia

---

<sup>56</sup> Campbell, David, *Writing security...*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>58</sup> *Ibid.*, ps. 69-70.

<sup>59</sup> Ashley, Richard K., “Living on the Border Lines: Man, Poststructuralism, and War”, en Der Derian, James y Michael Shapiro, *International/Intertextual Relations. Postmodern Readings of World Politics*, Lexington Books, Nueva York, 1989, p. 303.

<sup>60</sup> Campbell, David, *Writing Security...*, *op. cit.*, p. 68.

para justificar y animar al imperialismo como práctica necesaria para la protección de la comunidad. Imaginar la anarquía más allá de los límites territoriales conlleva “que hasta que el poder del soberano sea reinscrito, ‘nosotros’ corremos el riesgo de convertirnos en ‘ellos’”<sup>61</sup>. Se refuerza así la necesidad de existencia del estado, del ‘edificio’ que hace que “el ‘hombre’ se forme y se discipline a sí mismo para que así pueda tener su lugar correcto en el muro”<sup>62</sup>. Sostiene Ashley que “la construcción del estado moderno es una práctica de enmarcar, y es una práctica que trabaja para constituir al hombre soberano mostrándole cómo, siempre en circunstancias ambiguas, el hombre debe conocer sus miedos”<sup>63</sup>. También argumenta que:

“Las prácticas de construcción del estado moderno no trabajan principalmente para resolver los problemas y los peligros en nombre de una población doméstica ya dada, sino inscribiendo problemas y peligros que pueden ser tomados como que son exteriores al hombre soberano y que dicha exterioridad sirve para enmarcar a la ‘población doméstica’ en la cual el estado puede ser reconocido como un centro y puede asegurar sus reclamos de legitimidad”<sup>64</sup>.

La defensa de los valores que se entienden como propios contra la amenaza externa se proyecta entonces a través del imperialismo y el colonialismo. Como sostiene Salter, “el discurso del civilizado/bárbaro también lleva nuestra atención hacia el imperialismo, y la forma en la cual este es central para nuestro entendimiento de la historia internacional y de las relaciones internacionales...”<sup>65</sup>.

Una de las primeras construcciones de esos espacios de otredad en el contexto que estudia esta tesis, es decir, el norteamericano, puede encontrarse en el Destino Manifiesto cuya expansión espacial y temporal “se ‘legitimó sobre lo inferior e inadecuado de las actividades culturales, económicas y organizativas de los habitantes nativos’, entendiendo que la colonización era necesaria para ‘poner a los infieles y salvajes bajo un gobierno estable y tranquilo’”<sup>66</sup>. Esta doctrina fue, por tanto, uno de los primeros ejemplos en la experiencia estadounidense de enmarcar a los otros (nativos) como bárbaros, incivilizados e irracionales. Otorgó herramientas a los pioneros supremacistas blancos para definirse a sí mismos en una posición binaria y construir un

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>63</sup> Ashley, Robert K., “Living on the...”, *op. cit.*, p. 302.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> Salter, Mark B., *Barbarians and...*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>66</sup> Tomlins, C., “Law’s Empire: Chattering English Colonies on the American Mainland in the Seventeenth Century”, en Kirby, D. y C. Coleborne (eds.), *Law, History, Colonialism: The Reach of Empire*, Manchester University Press, Manchester, 2001, p. 32, citado en Gruffydd Jones, Branwen, “Race in the Ontology of International Order”, en *Political Studies*, vol. 56, n°. 4, 2008, p. 921.

discurso que justificara la exclusión de los diferentes. Durante su expansión al Oeste, construyeron la idea de una identidad común estructuralmente distinta al estilo comunitario que representaban los nativos<sup>67</sup>. Sobre el Destino Manifiesto, Campbell también apunta que este “nos ayuda a identificar la coyuntura en la que se proyecta hacia lo global la política exterior [de Estados Unidos]... la expansión imperial que era considerada esencial para mantener la libertad en casa fue extendida a Asia y al Caribe”<sup>68</sup>.

En dicho proceso de construcción identitaria, la necesidad de imaginar la diferencia como algo peligroso contribuye a uno de los fines del ejercicio del poder, en concreto, al intento de totalización de la sociedad hegemónica y al rechazo de la disidencia identitaria. Esta necesidad de mantener una sociedad unitaria para que, entre otras, acepte la necesidad de estar bajo un soberano y evitar la fragmentación, ha sido crucial en la demarcación de los espacios de otredad. En su crítica a Samuel Huntington, Salter señala que este entiende que “[e]l multiculturalismo es tanto un síntoma como una causa del declive de una identidad nacional estadounidense coherente y unitaria”<sup>69</sup>. Como sostiene Campbell:

“La mera existencia de un modo alternativo de ser, la presencia que hace evidente el que diferentes identidades sean posibles, y por tanto se desnaturalice al argumento de que una identidad particular es la identidad verdadera, es en ocasiones suficiente para producir la idea de una amenaza”<sup>70</sup>.

Es, por tanto, la idea del miedo a lo diferente una de las que da contenido al discurso de exclusión. El miedo a la anarquía, a la no producción de la tierra, a los ociosos, a la superstición, a todo aquello que no otorga respuestas contundentes sobre el absoluto de la existencia humana. Excluir lo diferente, como hemos visto, es construir una línea divisoria entre lo que se es y lo que no se es. Es identificar como externo lo que no somos, proyectarlo como ajeno y por tanto peligroso. Esta línea funciona de manera permeable –haciendo que “los límites de la identidad del estado estén asegurados por la representación del miedo como integral de la política exterior”<sup>71</sup>–, y también es cambiante, híbrida, y localizada/deslocalizada en diversos espacios-tiempos.

---

<sup>67</sup> Ver Marienstras, Élise, *La résistance indienne aux Etats-Unis du XVIe au XXe siècle*, Éditions Gaullimard/Julliard, París, 1980, p. 18.

<sup>68</sup> Campbell, David, “Global Inscription...”, *op.cit.*, p. 273.

<sup>69</sup> Salter, Mark B., “Nuevos bárbaros, viejos bárbaros...”, *op. cit.*, p. 16.

<sup>70</sup> Campbell, David, *Writing security...*, *op. cit.*, p. 3.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 3.

Sobre lo geográfico y temporal de las construcciones identitarias, Hansen argumenta que estas

“están usualmente articuladas con una identidad temporal particular a través de temas de repetición, progreso, transformación, retraso o desarrollo. Las representaciones temporales localizan una cuestión de política exterior contemporánea dentro de un discurso histórico, pero estas son, desde una perspectiva posestructuralista, precisamente discursos: marcos de significados y lentes de interpretación, en vez de verdades históricas objetivas”<sup>72</sup>.

En el caso de Estados Unidos, podemos hablar desde la exclusión del indio americano hasta la marginalización del afroamericano y de las mujeres, o más recientemente, la proyección de la inmigración hispanoamericana como si fuera una amenaza a la identidad nacional. La conjunción de ‘raza’ y ‘género’ en estas prácticas identitarias excluyentes no responde a actos particulares. No fue casual que Huntington argumentase que las feministas y el multiculturalismo eran las dos grandes amenazas para la unidad identitaria estadounidense<sup>73</sup>. Estas re-significaciones de la otredad reflejan lo que se entiende como la “indigenización”<sup>74</sup> de los “nuevos” otros a partir de la reproducción de discursos y significados que se proyectan como enunciados científicos. Por tanto, es necesario enfatizar que estos tres espacios-tiempos de exclusión son distintos y similares al mismo tiempo, ya que el discurso de “otricación” no nace en un vacío en cada contexto. Sino que más bien llega con imágenes y códigos previos pero reinventados que, sin embargo, no se repiten en su proyección. Es importante destacar el carácter no estático de la construcción de la identidad, el cual no está fijado, no es preciso y no responde a la necesidad de protegerse de las mismas amenazas en los diversos contextos. Por el contrario, cada individuo/grupo va construyendo y deconstruyendo su identidad casi simultáneamente. Es decir, “esta línea [identidad] separa y une, por tanto se hace imposible concebir un espacio que puede ser atravesado por un puente entre dos realidades que existen de forma independiente”<sup>75</sup>. Como he discutido anteriormente, la identidad no se manifiesta en un único término, sino que puede ser tanto predatoria como subalterna. Ambas, tan separadas como unidas, se relacionan e interseccionan sin que esto represente la anulación de la

---

<sup>72</sup> Hansen, Lene, *Security as Practice...*, op. cit., p. 6.

<sup>73</sup> Para un análisis sobre la “amenaza” hispanoamericana en los Estados Unidos ver Huntington, Samuel P., “The Hispanic Challenge”, en *Foreign Policy*, marzo-abril de 2004.

<sup>74</sup> Balibar, Étienne e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Verso, Nueva York, 1991, p. 21.

<sup>75</sup> Campbell, David, *Writing Security...*, op. cit., p. 67.

resistencia desde la otredad. Por el contrario, y retomando la reflexión del pensamiento fanoniano y la crítica decolonial, estas identidades subalternas –en la alteridad o zona del no ser–, marcadas por la diferencia colonial, representan la ruptura/apertura ante las lógicas de la colonialidad. Como se verá en el capítulo dedicado a la Revolución haitiana, este acontecimiento puede ser entendido como uno de ruptura/apertura con el régimen de verdad de la era de las revoluciones.

### 3.3. La contención y la conversión de la otredad en la cultura política liberal

Tomando en cuenta los planteamientos críticos de los procesos de construcción de identidad y diferencia, así como de las prácticas de extranjerización de la otredad (en términos de subjetividades, geográfica, temporal) desde las identidades predatorias y a través de la política exterior-Política exterior, es necesario cuestionar, ¿cómo se pretende gestionar la diferencia desde la identidad predatoria? ¿Es esta última predominantemente conservadora o es también liberal? Con el propósito de responder a estas preguntas y perfilar aún más el marco analítico con el que se analizarán los discursos y prácticas estadounidenses sobre Haití, en los apartados a continuación se presentan las discusiones sobre las lógicas de contención y conversión en la teoría eurocéntrica de las RRII y cómo responde al imaginario de poder que se ha sostenido en esta tesis, en términos de cultura política liberal.

John M. Hobson en *The Eurocentric Conception of World Politics, Western International Theory*, argumenta que las RRII han estado marcadas por un eurocentrismo manifiesto, pudiendo dividir a sus principales teorías en dos corrientes mayoritarias: el realismo occidental y el liberalismo occidental<sup>76</sup>. El primero está

---

<sup>76</sup> Según planteado por John M. Hobson en “Imperialist and anti-imperialist Eurocentrism: post-1989 ‘Western realism’ and the spiritual return to post-1889 racist-realism”, ps. 257-284; e “Imperialist Eurocentrism: post-1989 ‘Western liberalism’ and the return to post-1830 liberal paternalist Eurocentrism”, ps. 285-310 en Hobson, John M., *The Eurocentric conception of World Politics. Western International Theory, 1760-2010*, Cambridge University Press, Nueva York, 2012. Dentro de la teoría tradicional de las RRII es posible encontrar numerosas formulaciones que permiten conceptualizar los deseos de dominar, contener y/o convertir al otro. Por ejemplo, Edward H. Carr habló de “realidad” y “utopía” en, Carr, Edward H., *The Twenty Years’ Crisis 1919-1939: An Introduction to the study of International Relations*, Macmillan, Londres, 1970 [1939] y, por su parte, Martin Wight los diferenció en términos de “realistas”, “revolucionarios” y “racionalistas” en, Wight, Martin, “Why there is no International Theory?”, en *International Relations*, vol. 2, n°. 1, 1960, ps. 35-48. No obstante, ha sido desde la teoría crítica desde donde se han podido conceptualizar dichos deseos asumiendo la heterogeneidad de los mismos, así como sus rasgos cambiantes, contingentes e incluso la relacionalidad entre estos deseos a pesar de las diferencias que pretenden proyectar. Algunas de estas cuestiones sobre cómo la teoría crítica y también el pensamiento decolonial atienden a las conceptualizaciones de la conversión y la contención, así como gran parte de las ideas que ocupan los siguientes apartados, las he

subdividido entre tendencias imperialistas y anti-imperialistas, aunque ambas parten de lo que Hobson llama el “regreso espiritual” del realismo racista de 1889. Además, en su vertiente imperialista, esta corriente tiene, a su vez, un intersticio que el autor denomina como el realismo-liberal occidental/liberalismo-realista<sup>77</sup>. Por su parte, la otra gran corriente, el liberalismo occidental, es denominado por Hobson como el “regreso al futuro” del liberalismo paternalista eurocéntrico de 1830, que también tiene un intersticio entendido como el “liberalismo-realista occidental”<sup>78</sup>. Las tesis de este autor serán de gran utilidad para esta investigación por varias razones. En primer lugar, estas idas y vueltas del pensamiento político contemporáneo a distintos momentos del siglo XIX permiten ver, de forma clara, las continuidades –y a la vez contingencias– de las dinámicas globales entre la zona del ser y la zona del no ser. En segundo lugar, esta descripción de las teorías dominantes de las RRII facilita el análisis de sus especificidades en relación a cuestiones como el imperialismo, el racismo y el eurocentrismo, evitando caer en la dicotomía Occidente/Oriente. En tercer lugar, el trabajo de Hobson otorga unas herramientas analíticas valiosas para atender las prácticas concretas de contención y/o conversión de la otredad.

### 3.3.1. El realismo occidental y la contención del otro

Para explicar el realismo occidental de la posguerra Fría, Hobson parte de la ya conocida frase de Huntington: “este nuevo mundo es un mundo a temer y los estadounidenses no tienen otra alternativa que vivir con miedo, sino en el miedo”<sup>79</sup>. Huntington retoma la idea hobbesiana del estado de naturaleza en la cual el exterior es un espacio de anarquía y destrucción que amenaza constantemente la estabilidad de la comunidad homogénea. Este imaginario informa a la lógica de contención de la “otredad” que defiende el realismo occidental y que parte de la idea de superioridad de un sistema o pueblo particular, aunque es contraria a su expansión dado que esto representa una amenaza para la estabilidad y homogeneidad del *statu quo*. Los autores

---

desarrollado en co-autoría junto a Ari Jerrems en el working paper presentado en BISA, en junio de 2012, “Why Decolonise International Relations Theory?” [actualmente disponible en: [https://www.academia.edu/2140460/Why\\_Decolonise\\_International\\_Relations\\_Theory](https://www.academia.edu/2140460/Why_Decolonise_International_Relations_Theory)] Sin embargo, en este capítulo solo tomaré en cuenta el análisis de las lógicas de contención y conversión y no las de dominación.

<sup>77</sup> Hobson, John M., “Imperialist and anti-imperialist Eurocentrism...”, *op. cit.*, ps. 257-284.

<sup>78</sup> Hobson, John M., “Imperialist Eurocentrism: post-1989...”, *op. cit.*, ps. 285-310.

<sup>79</sup> Huntington, Samuel P., “The Hispanic Challenge”, en *Foreign Policy*, marzo-abril de 2004, p. 341, citado en Hobson 2012, p. 258.



que han inspirado dicho pensamiento a menudo enfatizan la necesidad de mantener la cultura local dentro del espacio nacional. Por ejemplo, Friedrich Meinecke ha afirmado que, para lograr un estado estable, hace falta el trabajo y la racionalidad<sup>80</sup>, aspectos que, desde el pensamiento occidental y eurocéntrico, se les niega al resto de culturas no occidentales. Por su parte, E.H. Carr dudaba del sueño liberal de una marcha secular de la humanidad hacia un mundo mejor, preocupándose más bien sobre cómo se podría asegurar una democracia efectiva dentro de un espacio reducido<sup>81</sup>. Para dicho autor, las herramientas necesarias para lograr la efectividad de la democracia eran la coherencia social y las responsabilidades en común<sup>82</sup>. Para otro realista como Hans Morgenthau, la seguridad de la democracia debía ser protegida en dicho espacio reducido o, por el contrario, no podría sobrevivir<sup>83</sup>. En resumen, al reflexionar sobre los países no occidentales, el realismo clásico sostiene que el carácter nacional y la tradición son determinantes; trátase de la falta o poca difusión de estos, como sostiene Carr<sup>84</sup>, o de la permanencia e inmutabilidad de los mismos, como interpreta Morgenthau<sup>85</sup>, el mundo más allá de Occidente es conceptualizado como si estuviera en constante estado de guerra<sup>86</sup>.

Esta visión del orden global y de las relaciones internacionales desde las lentes realistas no ha cambiado mucho con el fin de la Guerra Fría. Los realistas contemporáneos muestran una gran preocupación por las amenazas que las democracias occidentales afrontan y que, en su opinión, provienen tanto de países económicamente emergentes pero con prácticas gubernamentales autócratas, como de estados frágiles o fallidos donde la ausencia de gobierno estable o cohesión social suficiente les impediría cumplir con los mínimos estándares de mantenimiento del orden y la seguridad. Ante este supuesto escenario de incertidumbre y anarquía que asedia a las democracias occidentales, para estos autores, las cosas, evidentemente, “solo pueden ir a peor”<sup>87</sup>. En este sentido, el contacto con estas amenazas justifica su exclusión y contención.

---

<sup>80</sup> Meinecke, Friedrich, *La idea de la razón de estado en la Edad Moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, p. 7.

<sup>81</sup> Carr, Edward Hallet, *Las condiciones de paz*, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1943, p. 12.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>83</sup> Morgenthau, Hans, *Scientific Man vs. Power politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1974, p. 55.

<sup>84</sup> Carr, Edward Hallet, *Las condiciones de paz...*, *op. cit.*, p. 88.

<sup>85</sup> Morgenthau, Hans, *Scientific Man vs. Power politics...*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>86</sup> Owens, Patricia, *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 53.

<sup>87</sup> Frase repetida por Hobson para explicar, en términos generales, el imaginario del realismo occidental en la posguerra Fría. En Hobson, John M., “Imperialist and anti-imperialist Eurocentrism...”, *op. cit.*, p. 257.

Independientemente de que estas sean posturas defensivas u ofensivas (imperialista o anti-imperialista), ya que una estrategia proactiva o reactiva ante la amenaza es considerada un mero acto de supervivencia, defender la supremacía del yo ante la diferencia es clave en esta lógica. Como mencioné anteriormente, no es casual que para Huntington el multiculturalismo fuese una amenaza mayor para la estabilidad estadounidense, tanto dentro como fuera de sus fronteras<sup>88</sup>. Tampoco que Robert D. Kaplan sostenga que las amenazas a Occidente provienen de la mezcolanza de extrema pobreza, conflictos étnicos y autoritarismos que estarían llegando, en su opinión, a extremos nunca antes vistos de intolerancia<sup>89</sup>. Estas imágenes de anarquía, crimen, despotismo, prejuicio y amenaza hacia Occidente desde los países del “Tercer Mundo”, como veremos en el capítulo séptimo, informaron al imaginario estadounidense hacia Haití en la posguerra Fría.

La narrativa de estos autores, categorizados por Hobson como “realistas occidentales”<sup>90</sup>, enfatiza la necesidad de dudar de las características irracionales innatas de estos estados. Sea por la falta de desarrollo de un estado nación fuerte y, por tanto, de una comunidad homogénea forjada a través de identidades vinculadas al territorio, o por la vinculación de prácticas nacionalistas irracionales a identidades tradicionales, estos autores defienden que la contención del otro es necesaria para la supervivencia. Sin embargo, consideran que el intento de exportar el modelo político occidental a esos países es inútil pues este modelo “no hace sentido en ningún otro lugar”<sup>91</sup>. Así, el mundo fuera de Occidente se conceptualiza como si estuviera en un constante estado de guerra y conflictividad con todo lo que conlleva para la discusión sobre lo ético y lo moral en dichos espacios<sup>92</sup>.

La imagen más ‘dura’ de esta visión del nosotros/ellos, o de occidente/el resto, es la de Kaplan y su metáfora de las naciones desarrolladas como una limosina que pasa

---

<sup>88</sup> Huntington, Samuel P., “The Hispanic Challenge”, *op. cit.*

<sup>89</sup> Kaplan, Robert D., “The Coming Anarchy”, en *The Atlantic Monthly*, febrero, 1994. Kaplan es considerado por Hobson un realista-occidental pro-imperialista. Véase, Tabla 11.1 en Hobson, John M., “Imperialist and anti-imperialist Eurocentrism...”, *op. cit.*, p. 259.

<sup>90</sup> En su estudio, Hobson identifica como realistas occidentales de la vertiente pro-imperialista post-1889 a Mahan, Mackinder, Giddings, Powers y post-1989 a Kaplan, Kennedy, Pfaff, Brzezinski, Ferguson, Krasner. Los realistas occidentales anti-imperialista post-1889 serían C.H. Pearson, Putnam, Weale, Stoddard, mientras que los post-1989, Huntington y Lind. Ver tabla 11.1 en *ibidem*.

<sup>91</sup> Carr, Edward Hallett, *Las condiciones de paz...*, *op. cit.*, p. 89. En este sentido, Carr argumenta que en los países no occidentales los sentimientos nacionalistas estaban mucho menos desarrollados (pág. 88). Y es Hans Morgenthau quien sostiene que el rol que los factores permanentes de los pueblos tienen, como el carácter nacional y la tradición, son los que impiden su conversión al modelo político occidental. Ver: Morgenthau, Hans, *Scientific Man vs. Power politics...*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>92</sup> Owens, Patricia, *Between War and Politics...*, *op. cit.*, p. 69.

por un barrio pobre. Divide así la civilización (Occidente) del estado de naturaleza (los otros)<sup>93</sup>; o la seguridad y comodidad del interior de la limosina versus el caos y la desesperación existente alrededor suyo. De igual forma, esta imagen transmite una sensación de vulnerabilidad ante el peligro que el “Tercer Mundo” en anarquía representa para los privilegios de las democracias occidentales. Por su parte, Paul Kennedy defiende la necesidad de mantener fuera del debate político las fuentes de la irracionalidad inherentes al “Tercer Mundo” como la falta de control de la población, la emocionalidad, el pensamiento radical y el conflicto<sup>94</sup>. Su obra resulta, por tanto, en una especie de postulado científico que, al enfatizar en la creciente demografía del “Tercer Mundo”, sirve para legitimar el ejercicio de la biopolítica sobre los otros. La desigualdad y sus consecuencias son, sin duda, del interés del autor, no obstante, su preocupación sobre la falta de cohesión social o las acciones de las multinacionales en el “Tercer Mundo” está más motivada por los resultados adversos que esto tiene para Occidente. Su discurso se torna similar al texto de la “*anarquía que viene*” de Kaplan, cuando dice:

“si el mundo en desarrollo continúa atrapado en las garras de la pobreza, los países más desarrollados van a ser asediados por las decenas de millones de migrantes y refugiados deseosos de residir entre las poblaciones prósperas pero envejecidas de las democracias... [L]os resultados probablemente serán dolorosos para la sexta parte más rica de la población de la tierra que ahora disfruta desproporcionalmente de cinco sextas partes de su riqueza”<sup>95</sup>.

En este sentido, Kennedy reproduce el discurso de ansiedad y preocupación ante la amenaza que supuestamente el mundo no occidental representa para las democracias occidentales. Esta ansiedad conlleva, a su vez, el consecuente deseo de contener al otro de forma proactiva, es decir, de establecer una ofensiva que reduzca las amenazas. Así, para Kagan, “las democracias occidentales tienen el deber de dirigir la historia u otros lo harán por ellas”<sup>96</sup>. El realismo occidental intensifica así su entendimiento sobre cómo debe gestionar la otredad que le asecha. Por un lado, estarían los autores que desde el realismo-occidental y con una postura pro-imperialista, forman el intersticio que,

<sup>93</sup> Kaplan, Robert, “The Coming Anarchy”, *op. cit.*

<sup>94</sup> Kennedy, Paul, *Hacia el siglo XXI*, Plaza & Janés, Barcelona, 1993, p. 436.

<sup>95</sup> Kaplan, Robert, “The Coming Anarchy”, *op. cit.*, p. 43. También citado en Hobson, John M., “Imperialist and anti-imperialist Eurocentrism...”, *op. cit.*, p. 268.

<sup>96</sup> Kagan, Robert, *The Return of History and the End of Dreams*, Atlantic Books, Londres, 2008, p. 4, citado en Hobson, John M., “Imperialist and anti-imperialist Eurocentrism...”, *op. cit.*, p. 269.

Hobson denomina realismo-liberal occidental/liberalismo-realista<sup>97</sup>. Defienden que la contención pasa en ocasiones por acciones proactivas (contener y civilizar a los bárbaros y salvajes) con el fin de evitar los agravios provenientes desde la otredad<sup>98</sup>. Acciones proactivas que van desde las intervenciones militares en esos países, la puesta en marcha de políticas y dispositivos de poder de control y detención de inmigrantes, hasta la construcción de estructuras (muros, vallas, verjas) que representen el acto fáctico y visible de separación. La proliferación contemporánea de muros en los espacios fronterizos responde al deseo de tener la seguridad visual de que la otredad es mantenida afuera<sup>99</sup>. En este sentido, las relaciones internacionales en la posguerra Fría estarían re-articulándose (de nuevo) a través de las dicotomías de integración/fragmentación, sistema global/caos, civilización/barbarie, racionalidad/irracionalidad, buscando en los muros (como dispositivos de poder) dividir y separar estas esferas conteniendo a la otredad.

Junto a los muros, la urgencia de ser proactivos ante las amenazas lleva a otros autores del realismo-liberal occidental a optar, no tanto por la contención de la otredad, sino por un tipo de intervencionismo justo y necesario que no puede ni debe, según esta perspectiva, entenderse como imperialismo. En esta postura se sitúan, también, algunos de los que parten de la concepción de la excepcionalidad estadounidense y del compromiso, con la libertad y la democracia. De esta forma, se defiende que el interés estadounidense se convierte en universal y sus instituciones gubernamentales y militares en deseadas por el resto del mundo para poner orden. El neoconservadurismo estaría, en cierto sentido, en el intersticio del realismo-liberal occidental/liberalismo-realista, en tanto que es una especie de punto medio entre la contención y la conversión. Es cierto que dicha doctrina “está primordialmente preocupada por la supervivencia de la cultura occidental”<sup>100</sup> y, por tanto, verá la contención proactiva o conversión pragmática como el camino más seguro para garantizar ese objetivo. No obstante, esta también puede proyectarse también como una conversión idealista, reflejada, por ejemplo, en el

---

<sup>97</sup> En la tabla 11.1 Hobson ubica a los pensadores del intersticio realismo-liberal occidental/liberalismo-realista e identifica en estos términos a J.S. Mill (post-1889), Kagan, Krauthammer, Cooper, Fukuyama, Ignatieff, Rieff, Rothkopf, Ikenberry, Slaughter (post-1989). En Hobson, John M., “Imperialist and anti-imperialist Eurocentrism...”, *op. cit.*, p. 259.

<sup>98</sup> Véase la figura 11.1 en Hobson, John M., “Imperialist and anti-imperialist eurocentrism...”, *op. cit.*, p. 260.

<sup>99</sup> Los muros como arma de separación visual entre civilizados y bárbaros, occidente/el resto, seguridad/anarquía, han sido explorados críticamente en Brown, Wendy, *Walled States...*, *op. cit.*

<sup>100</sup> George, Jim, “Leo Strauss, Neoconservatism and US Foreign Policy: Esoteric Nihilism and the Bush Doctrine”, en *International Politics*, n.º. 42, 2005, p. 184.

proyecto para el Nuevo Siglo Americano que proponía la creación de un cuerpo militar fuerte que pudiera esparcir los valores estadounidenses por el resto del mundo<sup>101</sup>. De esta forma, el interés estadounidense buscaba convertirse en el interés universal y sus instituciones gubernamentales y militares se han proyectado y han sido asumidas como deseadas por el resto del mundo para imponer el orden global.

### 3.3.2. El liberalismo eurocéntrico y la conversión del otro

La Teoría de las RRII también ha visto cómo en la posguerra Fría resurgieron algunas corrientes del liberalismo (como la tesis de la paz democrática, los partidarios de la “paz liberal”, etc.) que van a defender la lógica de la conversión a través de la idea de que el modelo occidental es el mejor posible y, por tanto, es deseable que toda la humanidad pueda beneficiarse del mismo. Creen, por ello, en la expansión de dicho modelo para convertir al otro en todo aquello que el sistema superior representa (civilizado, demócrata, occidental, etc.). Más aún, estos creen que la adopción de un sistema democrático liberal elimina el conflicto y en consecuencia su universalidad establece las bases para una paz global<sup>102</sup>. Sin embargo, en la teoría de las RRII, el cómo esta conversión tomará lugar sigue siendo discutido y sigue formando parte de las mayores reflexiones teóricas y prácticas. Como demuestran los análisis críticos de proyectos de conversión, por ejemplo, la “paz liberal”, no solo se continúan reproduciendo lógicas coloniales transmutadas, sino que además, terminan en muchas ocasiones por empeorar la situación vital de aquellos a los que se pretende convertir<sup>103</sup>.

Dejando de lado estas críticas que serán discutidas al abordar la crisis política haitiana de 1991-1994, en estas páginas se analiza el vínculo de la lógica de la

---

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>102</sup> Por ejemplo, la tesis de la paz democrática sostenida sobre la premisa de que “las democracias no se hacen la guerra entre sí”, por lo que llamaban a la discusión sobre las formas, posibilidades y conflictividades de conseguir la “paz perpetua” a través de la expansión del círculo de democracias. Esto tiene como consecuencia varias cuestiones. Primeramente, la discusión sobre la necesidad/posibilidad de expandir dicho círculo y las amenazas que expandirlo o no, podrían conllevar para las democracias. En segundo lugar, la discusión sobre las formas de dicha expansión. En tercer lugar, sobre los límites de dicha expansión de cara a los estados “rudos” con los que la conversión sería más problemática. Un análisis crítico de estas propuestas desde las RRII y desde la teoría propuesta por John Rawls y que tanto influyó al liberalismo en la posguerra Fría, en Peñas Esteban, Francisco J., *Hermanos y enemigos: Liberalismo y Relaciones Internacionales*, La Catarata, Madrid, 2003. Estas cuestiones serán atendidas en profundidad en el capítulo séptimo de esta investigación.

<sup>103</sup> Sobre una crítica a la construcción de la paz liberal en África, véase Campbell, Susanna, Chandler, David y Meera Sabaratnam (eds.), *A Liberal Peace? The Problems and Practices of Peacebuilding*, Zed Books, Nueva York, 2001 y Ruiz-Giménez Arrieta, Itziar (ed.), *El sueño liberal en África Subsahariana. Debates y controversias sobre la construcción de la paz*, La Catarata, Madrid, 2013.

conversión en la práctica del liberalismo occidental contemporáneo. Según Hobson, este pensamiento intenta presentarse a sí mismo como el promotor de una era “culturalmente más tolerante y anti imperialista”<sup>104</sup>, comparado con el liberalismo del siglo XIX. Dado que “las cosas sólo pueden ir a mejor”<sup>105</sup>, el liberalismo de la posguerra Fría considera que es impensable posicionarse en la situación de intolerancia pasada. La historia, para estos autores sigue siendo percibida como una idea lineal de progreso por lo que, dejados atrás los malos hábitos autoritarios e imperialistas, es tiempo de culminar el proyecto universal de la democracia. Sin embargo, como argumenta Hobson, “la ironía aquí es que mucha de la teoría internacional en general, y del liberalismo en particular, se ha vuelto posiblemente más imperialista desde 1989 que lo que era en el siglo XIX”<sup>106</sup>. Más aún,

“el liberalismo occidental está apuntalado por un fuerte grado de optimismo y, no infrecuentemente, triunfalismo occidental que es tanto implícito como explícito, y que ve la era de 1989 como una oportunidad paternalista para universalizar la civilización occidental con el fin de ‘ayudar y rescatar’ a las sociedades orientales”<sup>107</sup>.

Esta percepción triunfalista supuso, como sostiene Brett Bowden, que “el fin de la Guerra Fría fuera visto por muchos en Occidente como [...] un ‘nuevo orden mundial’ en el cual la democracia liberal capitalista ha vencido a todas las demás alternativas”<sup>108</sup>. Estos postulados están plasmados en los argumentos de Francis Fukuyama acerca del “fin de la historia” y el “fin de las ideologías”<sup>109</sup>. Como se mencionó en la introducción de esta investigación, para Fukuyama son los silogismos de la democracia liberal los que dirigen la civilización de la sociedad internacional de la posguerra Fría, en concreto, sus objetivos de la consecución de la paz, el desarrollo económico basado en una economía de mercado y el libre comercio<sup>110</sup>. De esta forma, el establecimiento de estos silogismos como régimen de verdad en la posguerra Fría establecieron los estándares para la conversión del otro al modelo entendido como superior.

---

<sup>104</sup> Hobson, John M., “Imperialist Eurocentrism: post-1989 ‘Western liberalism’...”, *op. cit.*, p. 286.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> *Ibid.* Con “Eastern Societies” Hobson se refiere a todo lo que no es “Occidente”.

<sup>108</sup> Bowden, Brett, “In the Name of Progress and Peace: The ‘Standard of Civilization’ and the Universalizing Project”, en *Alternatives*, vol. 29, n.º. 1, 2004, p. 54.

<sup>109</sup> Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1995.

<sup>110</sup> He presentado los silogismos de la democracia liberal en la introducción de esta tesis.

Es precisamente en esta “necesidad” de recrear estándares para diferenciar y excluir que resurgen, según Gerrit Gong, “dos posibles sucesores” del viejo estándar civilizatorio del siglo XIX, estos son: “el estándar de no discriminación o de derechos humanos”; y el “estándar de modernidad”. Mientras que el primero se refiere a “la capacidad de proteger los derechos humanos”<sup>111</sup>, el segundo puede adoptar dos formas distintas: la primera, “reivindica los supuestos del siglo XIX de que las leyes de la ciencia, siendo universales, sustentan una cosmología racional que traerá las ‘bendiciones de la civilización’ a todos”<sup>112</sup>. La segunda refleja una “cultura cosmopolita contemporánea [de] valores, normas morales y experiencias comunes”<sup>113</sup>. No obstante, como recuerdan los defensores de la contención, el entendimiento de un mundo dividido entre civilizaciones no es intrínsecamente universalista en sus aspiraciones a un proyecto de democratización global. Por el contrario, la actitud ante lo que representan los otros modos de civilización serán contingentes y responderán a los distintos enfoques desde los cuales nos aproximemos a la otredad. Así, sus defensores terminan asumiendo unas prácticas que si bien evitan definir como universalistas, sí asumen la retórica de la pesada carga del hombre blanco con el fin de contener las supuestas amenazas provenientes desde la otredad.

Volviendo a la conversión, en los discursos liberales hegemónicos está se asocia con la seguridad de la superioridad del sistema occidental. No obstante, al igual que los partidarios de la contención, los defensores de la conversión pueden subdividirse entre quienes defienden prácticas “idealistas” y prácticas “pragmáticas” de conversión. En ambos caso, la conversión tiende a depender de la agencia atribuida al otro. Los primeros sugieren que ese otro siempre tiene una subjetividad moderna dentro de sí esperando salir<sup>114</sup>, siendo el papel de los estados democráticos liberales ayudarles a conseguir el estatus deseado. Sin embargo, a pesar de que los conversionistas aseguran que el modelo occidental es el mejor modelo posible, en los casos en que la llegada de la democracia liberal no ha supuesto una pacificación/civilización del estado en cuestión, estos sostienen que son las tendencias endógenas de estas sociedades las que no les permiten domarse o superar el estado de inmadurez. Este imaginario no responde

---

<sup>111</sup> Gong, Gerrit, *The Standard of “Civilization” in International Society*, Oxford University Press, Oxford, 1984, ps. 90-93, citado en: Bowden, Brett, “In the Name of Progress...”, *op. cit.*, p. 53.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> Para una crítica a esta comprensión, véase Johnson, Jamie, “Linear Time: The ethical encounter in Afghanistan”, en *The 9<sup>th</sup> Aberystwyth-Lancaster Graduate Colloquium*, Aberystwyth University, 2 al de junio de 2011.

exclusivamente al contexto de la posguerra Fría, sino que también, esto ha sido reflejado en el liberalismo paternalista del siglo XIX que ha informado a la teoría de RRII y podemos verlo en reflexiones de autores como Norman Angell. Este, por ejemplo, aseguró que “nuestra parte inconsciente, salvaje casi por completo puede a veces querer la guerra mientras que la parte consciente más civilizada reconoce que la paz es más de desear”<sup>115</sup>. Para este autor, el fracaso de la paz se debe, por tanto, al hecho de que la humanidad aún no está preparada para realizarla, pues la civilización depende de la posibilidad de elegir el sistema superior<sup>116</sup>. Angell resumió su argumento en relación a la educación y, por tanto, capacidad de razonar; así, a menor educación, menor la posibilidad de elegir la opción correcta. Lo interesante de su postulado es que, en concordancia con las teorías racialistas de finales del siglo XIX e inicios del XX –y que no solo se explicaron en términos de racismo científico, sino también cultural–, este nutrió sus argumentos a partir de la comparación entre la capacidad de la gente de Gran Bretaña y algunos países de América Latina. Angell sostuvo que la mayor educación de los británicos les hacía menos proclives a la guerra en comparación a su contraparte latinoamericana con, según este, menores capacidades de elegir racionalmente<sup>117</sup>. La solución sería, para Angell, educarles en los beneficios del modelo occidental para lograr la paz.

Por otro lado, los liberales pragmáticos consideran que la conversión es un proceso complejo ya que para el otro no es fácil convertirse a pesar de su deseabilidad y voluntariedad. Esta cuestión resulta en una contradicción interna que, para Carlo Galli, está reflejada en el sujeto moderno universal. Para este autor, el sujeto moderno universal entra en conflicto con el resbaladizo espacio de la nación, difuminando los límites entre el dentro y el fuera; “el espacio cerrado del estado” está en conflicto con el “espacio del sujeto universal o sin límites”<sup>118</sup>. Como he argumentado anteriormente en esta investigación, la modernidad/colonialidad ha estado marcada por el constante debate sobre quién es considerado como sujeto universal<sup>119</sup>. En el liberalismo se ha reflejado tanto a lo largo de los siglos XIX y XX, como ahora en la posguerra Fría cuando la conversión del otro sigue sido asumida en términos graduales de

---

<sup>115</sup> Angell, Norman, *La paz y el pueblo*, Gustavo Gili, Barcelona, 1936, p. 15.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>118</sup> Galli, Carlo, *Political Spaces and Global War*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 2010, p. 54.

<sup>119</sup> Esta cuestión ha sido discutida exhaustivamente en el capítulo segundo de esta investigación.



emancipación, como beneficiosa para las lógicas capitalistas y/o garante de la estabilidad y seguridad del yo.

Si bien, desde una perspectiva pragmática de conversión es difícil saltar de una realidad de desigualdades y contradicciones a cualquier idea de universalidad, esto no les desanima en su intento de encontrar un camino desde la realidad hacia la utopía. Galli argumenta que el pensamiento dialéctico emerge en un intento de rellenar el espacio entre la “realidad” y la “utopía”, el sujeto particular y el universal; así, el sujeto particular es “el obstáculo ‘necesario’ para el universal”<sup>120</sup>. La conquista progresiva y la racionalización de la naturaleza es considerada como síntoma de que el sujeto universal está dejando a un lado las problemáticas particularidades del retraso y así se refleja “la linealidad histórico geográfica del camino tomado por el espíritu”<sup>121</sup>. Este vínculo entre razonamiento, progreso y universalidad, por parte de los pragmáticos, demuestra además que promueven la conquista racional de la realidad por el sujeto universal a través de la aplicación cuidadosa de la ciencia, manteniendo así su fijación en la epistemología Occidental.

El enfoque pragmático de conversión también está presente en las obras tradicionales de la escuela inglesa y en los estudios contemporáneos sobre la paz liberal. Así, para Hedley Bull, por ejemplo, la sociedad internacional contemporánea ha estado limitada a los estados con gobiernos estables y soberanía que se rigen según los estándares occidentales<sup>122</sup>. Para Bull y Watson, estos estándares implican unas relaciones estables entre aquellos que los cumplen y, por tanto, entre estos “la diplomacia adquiere un cierto hábito de cooperación”<sup>123</sup>. Esto les motiva a buscar un método para lograr la adopción pragmática de las normas internacionales por parte de los estados no occidentales. En este sentido, se comprende cómo interpretan el proceso de colonización en su obra *The Expansion of International Society* (1984). En esta obra, la colonización es discutida como un proceso que sirvió para crear las bases de la sociedad internacional. En palabras de Watson, mientras se expandía, Europa creó “un sistema internacional elaborado y grandemente exitoso”<sup>124</sup>, del cual, por supuesto, el resto del mundo podría luego beneficiarse dado que “el estado independiente era

---

<sup>120</sup> Galli, Carlo, *Political Spaces and Global War...*, op. cit., p. 69.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>123</sup> Wight, Martin, “Why there is no International Theory?”, en *International Relations*, vol. 2, n.º. 1, 1960, p. 45.

<sup>124</sup> Bull, Hedley y Adam Watson, *The Expansion of International Society*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

predecible, en lugar de la incertidumbre y el caos que había prevalecido anteriormente”<sup>125</sup>.

En este sentido, estos autores clásicos de la escuela inglesa atribuyeron a Occidente, y a la cultura política liberal, los valores progresistas a los que el resto, a través de su agencia (en términos de sujeto universal esperando a salir), aceptaron sumarse. Como ya se mencionó en la introducción a esta tesis, estos autores tuvieron en cuenta, en su relato histórico de la expansión de la sociedad internacional, la realidad colonial e imperial de la expansión. Sin embargo, se muestran acrílicos con el impacto que ambas realidades tuvieron no solo sobre la aceptación de dicho modelo, sino también sobre la reconstrucción historiográfica de dicha expansión. No obstante, recientemente ha surgido un interesante debate crítico dentro de la escuela inglesa que podría entenderse como un incipiente diálogo *transmoderno* en la disciplina de las RRII<sup>126</sup>. Dicho debate aparece en un número especial de *Millennium* donde se recogen varias investigaciones que cuestionan el relato hegemónico de la escuela inglesa de que el sistema internacional tuvo sus orígenes en Europa y se expandió al resto. Algunos de estos artículos proponen, por el contrario, un acercamiento más crítico a las dinámicas de poder que hubo (y hay en la actualidad) alrededor de la construcción de los estándares de civilización (y de democracia), así como sus legados en la política global actual.

Así, por ejemplo, se cuestiona el papel atribuido en ese relato hegemónico a los estados latinoamericanos en su inserción a lo largo del siglo XIX en la sociedad internacional. En este sentido, Carsten-Andreas Schulz, argumenta que la retórica del estándar de civilización fue fundamental para la exclusión de los estados latinoamericanos a pesar de la normativa internacional que permitía extenderles el reconocimiento formal de su pertenencia a la sociedad internacional. Según dicho autor, esto refleja el carácter heterárquico de la sociedad internacional del siglo XIX dada la multiplicidad de actores, regímenes y estándares en cuestión<sup>127</sup>. Estos acercamientos

---

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>126</sup> Para una aproximación a esta cuestión véase el número de *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 42, n.º. 3, 2014, ps. 546-973. Con diálogo transmoderno retomo la idea propuesta por Dussel y mencionada en el capítulo primero de esta tesis de establecer diálogos desde la exterioridad (o el pensamiento fronterizo) con el pensamiento crítico desde el centro.

<sup>127</sup> Véase Schulz, Carsten-Andreas, “Civilisation, Barbarism and the Making of Latin America’s Place in 19th Century International Society”, en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 42, n.º. 3, 2014, ps. 837-859. Igualmente, se discute el rol de Rusia en Asia Central a lo largo del siglo XIX en términos de un actor político tanto en la “periferia del centro” como un “civilizador menos civilizado”, lo que le otorgaría, en cuanto a su participación en la sociedad internacional, una agencia propia e independiente del proceso propiamente europeo. Esta tesis se argumenta en más detalle en Costa Buranelli, Filippo,

críticos a los postulados de la escuela inglesa tradicional contribuyen, sin duda, a una comprensión distinta del rol que los estados denominados periféricos tuvieron en el desarrollo de las relaciones globales de poder. Sin embargo, estas posturas continúan partiendo de herramientas analíticas construidas en clave eurocéntrica y asumen que son los acontecimientos históricos los que giran en torno a la historia europea por haber sido Europa la que se expandió<sup>128</sup>.

La conversión pragmática aparece también reflejada en los estudios sobre “la paz liberal”. Tal es el caso del libro de Roland Paris, *At War's End: Building Peace after conflict* (2004). Para este autor, la paz liberal fracasó durante los noventa en su intento de pacificar zonas en conflicto por su énfasis en la liberalización política (y las elecciones). Este considera que, para ser más eficaz, la paz liberal debe centrarse en conseguir el orden (a través de la reconstrucción del estado). De esta forma, los argumentos de Paris son similares a los del ex ministro de asuntos exteriores británico Jack Straw, cuando dijo que, “al caer un gobierno, los señores de la guerra, los narcotraficantes o los terroristas, llenan el vacío... Los terroristas son más fuertes donde los estados son débiles”<sup>129</sup>. La narrativa de los estados fallidos que se ha convertido en hegemónica entre las explicaciones de la paz liberal, entiende, por tanto, que es necesario fortalecer racionalmente a los estados débiles (o reconstruir a los fallidos o colapsados) siendo necesario, por tanto, ser cautelosos respecto a un liberalismo optimista y exagerado que pueda poner el orden en peligro<sup>130</sup>. Por ello, Paris es crítico con el liberalismo optimista y su énfasis en la liberalización política y propone en su lugar una “institucionalización antes de liberalización”<sup>131</sup>. Es decir, aboga porque la paz liberal se centre en el proceso de construcción estatal (*state-building*), de reconstruir las instituciones estatales (una especie de estado autocrático occidental) que pueda

---

“Knockin’ on Heaven’s Door: Russia, Central Asia and the Mediated Expansion of International Society”, en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 42, n.º. 3, 2014, ps. 817-836.

<sup>128</sup> Esto es notable en el artículo de Shulz cuando recuerda que la crítica al eurocentrismo de la escuela inglesa debe hacerse a la historia a la que estos prestan atención ya que no hay una negación de la presencia del otro en lo global, solo que este otro no es el foco de atención, en Schulz, Carsten-Andreas, “Civilisation, Barbarism...”, *op. cit.*, ps. 843-844.

<sup>129</sup> Citado en Roland Paris, “Introduction” en *At War's End: Building Peace After Civil Conflict*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, ps. 1-11. Para la versión en español véase, “Introducción”, (trad. por Ari Jerrems), en *Relaciones Internacionales*, n.º. 16, 2011, p. 167.

<sup>130</sup> Algunos de estos postulados sobre el “estado fallido” en Helman, Gerald B. y Steven R. Ratner, “Saving Failed States”, en *Foreign Policy*, n.º. 89, 1993, ps. 3-20. Sobre Haití, Rotberg, Robert I., “Failed States in a World of Terror”, en *Foreign Affairs*, vol. 81, n.º. 4, 2002, ps. 127-140; Rotberg, Robert I. (ed.), *When States Fail: Causes and Consequences*, Princeton University Press, Princeton, 2003 y *State Failure and State Weakness in a Time of Terror*, Brookings Institution Press, Washington D.C., 2003; Shamsie, Yasmine y Andrew Thompson (eds.), *Haiti, Hope for a Fragile State*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, 2006.

<sup>131</sup> Roland Paris, “Introducción...”, *op. cit.*, p. 167.

controlar propiamente la liberalización, lo que resulta en un movimiento más gradual hacia el modelo occidental. Más aún, en un texto posterior, Paris ha insistido en “salvar la paz liberal” pues, a pesar de que asume las debilidades que representa, continúa entendiéndola como la forma más razonable para construir la paz en las sociedades posconflicto. Así, para este autor la crítica a la paz liberal debe hacerse a sus modos y mecanismos, pero no a su legitimidad, pues sería un retroceso cuestionar que se deba o no intervenir en una sociedad posconflicto<sup>132</sup>.

De esta manera, puede decirse que la conversión se convierte en la estrategia de aquellos que asumen que el modelo occidental es el más razonable para los estados en situación de posconflicto y también para desarrollar las relaciones internacionales y establecer una sociedad internacional. Estos se dividen entre quienes apuestan por la conversión idealista –ante la nula existencia de otros modelos posibles– y quienes apuestan por el pragmatismo –esto es, por la paulatina expansión de los derechos humanos, como el reconocimiento de que el orden es necesario y de que dicho orden solo puede ser conseguido con la prudencia de las instituciones modernas y occidentales–.

Las aportaciones teóricas de Hobson se muestran, por tanto, relevantes para esta investigación y para el entendimiento de cómo las identidades predatorias ejercen su poder sobre la otredad con el propósito de contenerles o convertirlos. No obstante, resulta pertinente señalar, desde el pensamiento decolonial, algunas críticas a uno de los postulados generales de la obra de Hobson, en concreto, su diferenciación entre el “institucionalismo eurocéntrico” y el “racismo científico”. Esta cuestión fue ampliamente debatida en el foro en línea *The Disorder of Things*<sup>133</sup>, en donde se cuestionó si es necesario diferenciar entre las teorías proclives a uno o al otro. Sin pretender profundizar en este debate terminológico, me parece relevante mencionar al menos dos cuestiones que rescato de las críticas hechas a Hobson, empero, la valiosa aportación de su trabajo a esta investigación.

---

<sup>132</sup> Paris, Roland, “Saving liberal peacebuilding”, en *Review of International Studies*, vol. 36, n.º. 2, 2010, ps. 337-365.

<sup>133</sup> El simposio en línea comenzó con la introducción del mismo Hobson de su obra en la entrada titulada “Re-visioning Eurocentrism: A Symposium”. A este le siguió, en primer lugar, la respuesta de Meera Sabaratnam, “The Citadel Has Been Blown Up. Hurray! Next? A Response to Hobson”; en segundo lugar, la de Srdjan Vucetic, “A Foolish Discipline?”; en tercer lugar, la de Brett Bowden titulada “Eurocentrism and More” y, por último, la respuesta de Hobson a los comentarios anteriores: “Eurocentrism, Racism: What’s In A Word? A Response to Bowden, Sabaratnam and Vucetic”. Este simposio se encuentra está disponible en <http://thedisorderofthings.com/2012/09/17/re-visioning-eurocentrism-a-symposium/>.

En primer lugar, en su diferenciación entre las teorías articuladas desde el institucionalismo eurocéntrico y las asentadas en el racismo científico, este parte de la idea de que no todos los autores eurocéntricos apoyaron el racismo científico (o pueden ser considerados racistas) ya que algunos, incluso, llegaron a apoyar la mezcla ‘racial’<sup>134</sup>. Este argumento omite varias cuestiones importantes, si atendemos a lo que se entiende por teorías racialistas y a la connivencia, dentro del racismo científico, de una vertiente biológica y otra cultural. Como se mostró en el capítulo segundo, las teorías racialistas también apostaron por la hibridación de las ‘razas’ con el objetivo de permitir su blanqueamiento<sup>135</sup>. Así, la eugenesia no fue la única práctica de eliminación del otro, sino que con la mezcla ‘racial’, entendida como una apuesta por la “mejora” de la ‘raza’, se buscó la desaparición genética y, desde luego, cultural del otro. Por tanto, cuando Hobson insiste en que los autores que denomina afines al institucionalismo eurocéntrico no se reconocerían a sí mismos como racistas, o que no habrían apoyado el racismo científico, su argumento no tiene cuenta que no existe tal cosa como una linealidad o evolución del racismo científico de corte biologicista al cultural, sino que ambos (biológico y cultural) conformaban dicho régimen de verdad. Partiendo de la genealogía del racismo decolonial, es posible argumentar que desde el siglo XVI, pasando por la Ilustración, y durante gran parte de los siglos XIX y XX, las teorías racialistas bebieron tanto del biologicismo como del culturalismo. Más aún, cuando Hobson sostiene que la obra de Kant no puede entenderse como una teoría racista (racismo científico de corte biológico), sino como institucionalismo eurocéntrico<sup>136</sup>, pierde de vista la conjunción de ambas cuestiones en el pensamiento del filósofo alemán y en su influencia para la disciplina de las RRII<sup>137</sup>. Igualmente, la utilidad explicativa de su diferenciación entre institucionalismo eurocéntrico y racismo científico pierde fuerza cuando nos acercamos al periodo de la posguerra Fría en el que las prácticas de poder

---

<sup>134</sup> Hobson, John, “Eurocentrism, Racism: What’s In A Word? A Response to Bowden, Sabaratnam and Vucetic”, en <http://thedisorderofthings.com/2012/10/23/eurocentrism-racism-whats-in-a-word-a-response-to-bowden-sabaratnam-and-vucetic/>.

<sup>135</sup> Como se ha demostrado en diversos estudios críticos sobre los procesos de mestizaje, el blanqueamiento fue una práctica de regulación y control de las ‘razas’ que también puede considerarse en términos de teorías racialistas. Véase Andrews, George Reid *Afro-Latin America, 1800-2000*, Oxford University Press, Oxford, 2004 y Githiora, Chege, *Afro-Mexicans. Discourse of Race and Identity in the African Diaspora*, Africa World Press, Trenton, 2008.

<sup>136</sup> Para Hobson, no obstante, las teorías antropológicas y los cursos de geografía de Kant sí podrían considerarse como teorías racialistas (o racistas). En Hobson, John, “Eurocentric anti-imperialism: liberalism, c. 1760-1800”, en Hobson, John, *The Eurocentric Conception...*, op. cit., p. 67.

<sup>137</sup> Véase Henderson, Errol A., “Hidden in plain sight: racism in international relations theory”, en Anievas, Alexander, Manchanda, Nivi y Robbie Shilliam (eds.), *Race and Racism in International Relations...*, op. cit., 2015, ps. 31-33.

racializadas se plantean de formas más transversales y entrecruzadas con otras formas de dominación. Por ejemplo, en la crisis surgida a inicios de los años ochenta en relación al virus del VIH, es posible observar cómo se estableció un régimen de verdad que sostenía que el virus era contagiado por homosexuales y por haitianos<sup>138</sup>. Los primeros fueron reducidos a su práctica sexual, desde luego, un ejercicio de poder y opresión homofóbico. Sin embargo, en el caso de los haitianos, su sexualidad no era la única razón a “temer”, sino también su ser. Se entendió que solo por ser haitianos contraían y contagiaban el virus. Los discursos sobre los haitianos, así como las prácticas de contención sobre estos en dicho periodo, reflejan cómo un régimen de verdad se sostuvo, conjuntamente, por prácticas de poder homofóbicas y racistas (tanto biologicistas como culturalistas) que no proveen ninguna utilidad si son diferenciadas analíticamente<sup>139</sup>.

En segundo lugar, la propia diferenciación entre el institucionalismo eurocéntrico y el racismo científico lleva a una teorización más compleja de la política global que, paradójicamente, más que servirse de la distinción entre ambas, lo hace de su conjunción. Es decir, la propuesta teórica de Hobson permite comprender de forma diferenciada los distintos dispositivos de poder, pero a su vez, nos recuerda que operan en conjunción y en red en una heterarquía de poder que puede ser comprendida como la colonialidad del poder. Esto no significa “re-empacar” las diferenciaciones hechas por Hobson, ni sustituir el término Orientalismo de Said por la colonialidad del poder, sino apuntar a que el análisis de las contingencias y especificidades de las prácticas de poder puede conllevar un análisis más conjunto y transversal. En este sentido, el análisis de las lógicas de contención y conversión, tanto las diferencias como las similitudes, permite “ubicarlas” en un espacio de zona del ser, sostenido por el pensamiento abismal y ejercido, mayoritariamente, desde las identidades predatorias. Es posible encontrar, además, tendencias hacia la exclusión del otro, hacia el ejercicio del racismo (sea biológico, cultural, o neo-racismo) y, en últimas, hacia el tutelaje de la otredad, pues la contención absoluta resulta imposible ante las amenazas provenientes desde la otredad en la modernidad/colonialidad tardía. De esta forma, las lógicas de contención y conversión forman parte de la cultura política liberal, tal como la he definido

---

<sup>138</sup> El estudio más detallado sobre la estigmatización de los haitianos en términos culturales, políticos y biológicos es Farmer, Paul, *AIDS and Accusation: Haiti and the Geography of Blame*, University of California Press, Berkeley, 1992.

<sup>139</sup> Esto será discutido en mayor profundidad en el capítulo séptimo de esta investigación.

anteriormente en esta investigación, y exhiben las constantes de la exclusión, el tutelaje y el racismo, al relacionarse con la otredad.

### **3.4. Conclusiones. La contención y conversión del otro: el ejercicio del poder desde la cultura política liberal**

En los apartados anteriores he presentado varias cuestiones sobre los procesos de construcción de identidad y diferencia, así como de los modos de gestión de la otredad desde las identidades predatorias con el motivo de proponer un marco analítico para acercarnos a las prácticas identitarias de la cultura política liberal, particularmente de las estadounidenses. Para ello, he analizado cómo el posestructuralismo ha abordado el estudio de dichos procesos, entendiéndolos como constitutivos de la política exterior-Política exterior. Asimismo he presentado, desde los estudios poscoloniales, el término de identidades predatorias y cómo surgen en la zona del ser y se reproducen a través del pensamiento abismal. Por último, a partir de las categorizaciones hechas por Hobson, he discutido cómo la teoría de RRII contemporánea, sobre todo las escuelas más influyentes en la política exterior estadounidense (liberalismo, realismo, neoconservadurismo), asumen acríticamente la construcción de la identidad/diferencia imperante en la cultura política liberal y, por tanto, sus lógicas de gestión de la otredad; sean estas proclives a la contención o a la conversión.

A través de los instrumentos del posestructuralismo, los estudios poscoloniales y la crítica decolonial se ha buscado mostrar cómo, en la modernidad/colonialidad tardía, existe en la política internacional (y en la Teoría de las RRII) un entramado y red heteárquica que conforma la colonialidad del poder y que articula un serie de identidades predatorias –con los rasgos que estas exhiben–, y de prácticas de contención y conversión de la otredad, que, a su vez, responden a un imaginario de poder más amplio; el de la cultura política liberal con sus constantes históricas y contemporáneas de exclusión, tutelaje y racismo. Dicho imaginario opera, por tanto, con dinámicas de contención y conversión independientemente de su adscripción al realismo (imperialista o anti-imperialista), al liberalismo (idealista o pragmático) y, desde luego, también en los intersticios que Hobson señala como realismo-liberal occidental/liberalismo-realista y liberalismo-realista occidental.

# PARTE II



## 4. Ruptura/apertura con la modernidad/colonialidad: la Revolución haitiana (1791-1804)

*“... todo resulta maravilloso en una historia imposible de situar en Europa, y que es tan real, sin embargo, como cualquier suceso ejemplar de los consignados, para pedagógica edificación, en los manuales escolares. ¿Pero qué es la historia de América toda sino una crónica de lo real-maravilloso?”<sup>1</sup>*

*“Plantación adentro, camará’  
Es donde se sabe la verdad. Es donde se aprende la verdad  
Dentro del follaje y de la espesura, donde todo viaje lleva a la amargura”<sup>2</sup>*

### 4.1. Introducción

El acontecimiento histórico de la Revolución haitiana ha sido constantemente silenciado en las narrativas históricas dominantes y, con ello, en las teorías de RRII que reproducen análisis históricos eurocentrados. A pesar de las implicaciones políticas, económicas, culturales e identitarias que para dicho periodo tenía la colonia de Santo Domingo en el imaginario de los imperios coloniales europeos y los recientemente independizados Estados Unidos, el proceso histórico de la revolución se ha mantenido sujetado por las prácticas de colonialidad sobre las ontologías y las epistemologías no occidentales. Como veremos en el capítulo quinto, la Revolución haitiana tuvo un rol relevante en la construcción identitaria estadounidense, así como en sus imaginarios sobre Haití, a lo largo del siglo XIX. Con el propósito de comprender los cimientos de dichos imaginarios, no obstante, en el presente capítulo se atiende a las narraciones de la revolución y a cómo la cuestión racial articuló los debates, los conflictos y los acontecimientos que, encadenados unos con otros, llevaron a la Revolución haitiana y consecuente independencia de la colonia de Santo Domingo. El objetivo es presentar un resumen histórico de la revolución partiendo de las obras más relevantes sobre esta e intercalarlo, al mismo tiempo, con el análisis de diversos discursos que permiten ver, por un lado, las prácticas de un régimen de saber/poder desde la supremacía blanca y,

---

<sup>1</sup> Carpentier, Alejo, “Prólogo”, *El reino de este mundo*, Seix Barral, Barcelona, 2012, p. 12.

<sup>2</sup> “Plantación Adentro”. Letra y música de Catalino “Tite” Curet Alonso, 1977.

por otro, los recursos discursivos de la resistencia haitiana a través de sus líderes, sus contradicciones y sus metáforas<sup>3</sup>.

Con este propósito, en primer lugar, introduzco un análisis del contexto colonial previo a la revolución, centrándome en el régimen de verdad establecido por el Código Negro francés de 1685. En segundo lugar, presento una síntesis histórica de la revolución con el propósito de comprenderla, paso a paso, como el acontecimiento que permitió develar las paradojas de las revoluciones liberales burguesas en relación a la cuestión racial y a la supremacía blanca. En este sentido, el análisis de los discursos durante y sobre los acontecimientos en la colonia, toma en cuenta las dinámicas de las colonialidades del poder, del saber y del ser en el contexto colonial y el rol que la racialización de las subjetividades en conflicto tuvo para la rearticulación del discurso sobre el otro esclavo proyectándolo hacia el otro haitiano. Tras describir los acontecimientos, los discursos y las prácticas de los representantes más visibles (y visibilizados)<sup>4</sup> de este proceso, se atiende al desenlace del mismo como un momento de ruptura con el régimen anterior y, a su vez, como uno de apertura que posicionó al “negro” en la ontología del ser, cuestión negada por varios siglos desde los imaginarios racialistas. Por último, en este capítulo se atiende a cómo, aún desde el tiempo presente, algunas narrativas sobre la revolución reproducen prácticas de colonialidad sobre este acontecimiento histórico.

## **4.2. La Revolución haitiana y su silenciamiento en la historiografía occidental**

Cada vez son más los historiadores que se atreven a afirmar que “no sería una sobreestimación llamar a los efectos internacionales de la Revolución haitiana cataclismo”<sup>5</sup>. Desde luego, la Revolución haitiana fue un acontecimiento que produjo una ruptura con el régimen de verdad establecido y facilitó una apertura decolonial en

---

<sup>3</sup> Para un análisis literario de los textos de Toussaint L'Ouverture, véase Dieudé, Aude, *Toussaint Louverture and Haiti's History as Muse: Legacies of Colonial and Postcolonial Resistance in Francophone African and Caribbean Corpus*, Tesis doctoral, Duke University, 2013.

<sup>4</sup> Este capítulo ha sido articulado como un trasfondo histórico basado en las narrativas más conocidas (aún así críticas) con la revolución y su construcción historiográfica. No obstante, es necesario señalar que esto reproduce un acercamiento limitado en tanto que se recurre a los individuos más visibilizados de dicho proceso faltando recuperar con mayor detalle las narrativas y actores otros de dicho proceso.

<sup>5</sup> Goldstein Sepinwall, Alyssa, “The Specter of Saint-Domingue: American and French Reactions to the Haitian Revolution”, en Geggus, David Patrick, *Slavery, War, and Revolution: The British Occupation of Saint Domingue, 1793-1798*, Clarendon Press, Oxford, 1982, p. 317.

términos normativos, ontológicos y epistemológicos al colapsar la dialéctica del amo/esclavo articulando la presencia del otro en las relaciones de poder desde sus propios términos. Así, en tanto ruptura/apertura, este acontecimiento debe analizarse a partir de aquello que posibilitó y que, no obstante, ha sido constantemente silenciado. En términos generales, las construcciones historiográficas dominantes sobre la denominada era de las revoluciones transatlánticas (la independencia de Estados Unidos y la Revolución francesa, entre otras) han silenciado las implicaciones que esta revolución tuvo en la configuración de la política y economía global y también en los imaginarios, identidades y resistencias reproducidos en el sistema mundo moderno/colonial en expansión<sup>6</sup>. De igual forma, las narrativas históricas producidas desde espacios académicos occidentales han construido un relato de esas revoluciones profundamente influenciado por la cuestión racial. Por ejemplo, si se compara la atención prestada a la Revolución haitiana entre las historiografías estadounidense y francesa, se muestran importantes diferencias que podrían explicarse desde las distintas dinámicas domésticas de gestión de la ‘raza’. Como argumenta Alyssa Goldstein Sepinwall, “[a]unque ambos, Estados Unidos y Francia, comparten un pasado esclavista, las dos naciones tienen diferentes trayectorias, tanto en sus historias nacionales, como en sus historiografías”<sup>7</sup>. Para la autora, desde la Guerra Civil hasta el Movimiento de Derechos Civiles, los estadounidenses han estado más expuestos, al

---

<sup>6</sup> La mayoría de los textos contemporáneos sobre la Revolución Haitiana revisados en esta investigación coinciden en su crítica a la poca relevancia que tuvo por mucho tiempo –al menos hasta la década de los años cuarenta– la historia de la revolución y sus consecuencias para las transformaciones del sistema mundo moderno/colonial. Véase Geggus, David Patrick, *Slavery, War, and Revolution: The British Occupation of Saint Domingue, 1793-1798*, Clarendon Press, Oxford, 1982; Trouillot, Michel-Rolph, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston, 1995; Fischer, Sibylle, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Duke University Press, Londres, 2004; Grüner, Eduardo, *La oscuridad y las luces: Capitalismo, cultura y revolución*, Edhasa, Buenos Aires, 2010; en la mayoría de capítulos del volumen editado por Geggus, David Patrick y Norman Fiering, *The World of the Haitian Revolution*, Indiana University Press, Bloomington, 2009. Entre estos, el capítulo de Seymour Drescher, “The Limits of Example”; el de Paul Lanchance, “Repercussions of the Haitian Revolution in Louisiana” y el epílogo a cargo de David Patrick Geggus. Por último, Paquette, Robert L., “Revolutionary Saint-Domingue in the Making of Territorial Louisiana”, en Gaspar, David Barry y David Patrick Geggus, *A Turbulent Time: The French Revolution and the Greater Caribbean*, Indiana University Press, Bloomington, 1997, ps. 204-225, entre otros.

<sup>7</sup> Goldstein Sepinwall, Alyssa, “The Specter of Saint-Domingue:...”, *op. cit.*, p. 323. Sobre la comparación entre la historia estadounidense y la francesa en relación a la cuestión racial ver también Frederikson, George M., *Race, Ethnicity and National Identity in France and the United States: A Comparative Historical Overview*, ponencia presentada en “Collective Degradation: Slavery and the Constitution of Race/ Fifth Annual Gilder Lehrman Center International Conference”, Yale University, New Haven, del 7 al 8 de noviembre de 2003. Disponible en: <http://www.yale.edu/glc/events/race/Frederickson.pdf>

menos en su historia oficial, a reflexionar sobre las relaciones raciales, “incluso si no siempre concuerdan en cómo recordar su legado histórico”<sup>8</sup>. Goldstein Sepinwall afirma que “[l]a creciente atención académica a las relaciones entre Estados Unidos y Haití, en tanto un vehículo principal para estudiar las ideas estadounidenses sobre la raza durante los pasados dos siglos, se origina de este clima cultural más amplio”<sup>9</sup>. La autora también señala que,

---

<sup>8</sup> Goldstein Sepinwall, Alyssa, “The Specter of Saint-Domingue:...”, *op. cit.*, ps. 323-324.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 324. Partiendo del texto de Goldstein Sepinwall presento aquí el resumen y análisis historiográfico que esta autora hace sobre la historiografía estadounidense y la Revolución Haitiana. Según esta, desde la historiografía estadounidense ha habido, al menos, unas cuatro olas de producción académica sobre la revolución. La primera ola (entre 1916 y 1941) estuvo más vinculada a la “alta política” en términos de cuestiones comerciales y diplomáticas y, según esta autora, partiendo del cuestionamiento del por qué Estados Unidos tardó tanto en reconocer a Haití (p. 319). Algunas de las obras de esta primera ola son: Tansill, Charles C., *The United States and Santo Domingo, 1798-1873: A Chapter in Caribbean Diplomacy*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1938; Montague, Ludwell L., *Haiti and the United States, 1714-1938*, Duke University Press, Durham, 1940. Goldstein Sepinwall argumenta que, tanto Logan como Montague, insistían en sus obras en las similitudes de los orígenes de ambos estados (Estados Unidos y Haití) como surgidos de la lucha en contra de los amos europeos. De igual forma, estos parten de la comparación de las figuras de George Washington y Toussaint Louverture. Algunos ejemplos de la segunda ola (1940 y 1950) y la cual, según esta autora, está más vinculada al estudio de las experiencias y narrativas de los refugiados blancos en Estados Unidos provenientes de la colonias son: Childs, Frances Sergeant, *French Refugee Life in the United States: An American Chapter of the French Revolution*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1940; la publicación de las memorias: Moreau de St. Méry’s *American Journey, 1793-1798*, Doubleday, Nueva York, 1947, editado y traducido por Kenneth Roberts y Anna M. Roberts; *My Odyssey: Experiences of a Young Refugee from Two Revolutions, by a Creole of Saint Domingue*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1959, editado y traducido por Althéa de Puech Parham; Turnier, Alain, *Les États-Unis et le marché haïtien*, Washington D.C., 1955. En relación a este último, Goldstein Sepinwall señala que Turnier fue un diplomático haitiano que probablemente haya sido el primer autor haitiano en desarrollar una investigación de este tipo. Por último, aunque de publicación reciente, las siguientes obras responden al estilo y preocupaciones de la segunda ola: Meadows, R. Darrel, “Engineering Exile: Social Networks and the French Atlantic Community, 1789-1809”, en *French Historical Studies*, vol. 23, n.º. 1, 2000, ps. 67-102 y White, Ashli, “A Flood of ‘Impure Lava’: Saint Dominguan Refugees in the United States, 1791-1820”, disertación doctoral, Columbia University, 2003. La tercera ola, aún fijándose en la “alta política”, al estar vinculada a académicos de la década del sesenta presenta mayores preocupaciones sobre las relaciones raciales, así como por la situación interna en Haití. Estas son: Matthewson, Tim, “Slavery and Diplomacy: The United States and Saint Domingue, 1791-1793”, disertación doctoral, University of California-Santa Barbara, 1976; Matthewson, Tim, “George Washington’s Policy toward the Haitian Revolution”, en *Journal of Negro History*, vol. 3, n.º. 3, 1979, ps. 321-336; Matthewson, Tim, “Abraham Bishop, ‘The Rights of Black Men’, and the American Reaction to the Haitian Revolution”, en *Journal of Negro History*, vol. 67, n.º. 2, 1982, ps. 148-154; Matthewson, Tim, “Jefferson and the Nonrecognition of Haiti”, en *Journal of Negro History*, vol. 140, n.º. 1, 1996, ps. 22-48; Matthewson, Tim, *A Proslavery Foreign Policy: Haitian-American Relations during the Early Republic*, Praeger, Westport, 2003; Onuf, Peter S., “‘To Declare Them Free and Independent People’: Race, Slavery, and National Identity in Jefferson’s Thought”, en *Journal of the Early Republic*, vol. 18, n.º. 1, 1998, ps. 1-46. Una ‘cuarta’ ola estudia la llegada de los negros y hombres de color libres a Estados Unidos durante el periodo de la revolución, fuesen llevados por sus amos en condición de esclavos, o ya libres tanto. Como argumenta Goldstein Sepinwall, estos prestan atención a los dilemas legales que esto causó en los estados del norte (donde la esclavitud había sido abolida y los amos franceses reclamaban un derecho extraordinario de mantener a sus esclavos) como en los estados del sur (donde la esclavitud seguía vigente y el tener hombres negros libres generaba problemas entre los plantadores). Véase Nash, Gary, “Reverberations of Haiti on the American North: Black Saint Domingans in Philadelphia”, en *Pennsylvania History*, vol.

“si bien los estadounidenses saben muy poco sobre Haití, el interés público en las relaciones raciales es generalmente alto, como es evidenciado por la conmemoración en invierno del día de Martin Luther King y el Mes de la Historia Negra [Black History Month], que son acompañados por programas televisivos y actos públicos”<sup>10</sup>.

En el caso francés, sin embargo, habrá ocurrido una especie de olvido sobre la relevancia que la historia de la esclavitud ha tenido para la construcción historiográfica francesa<sup>11</sup>. Goldstein Sepinwall explica esta “amnesia” partiendo, por un lado, “del hecho evidente de que tanto la expansión colonial como el sistema de plantaciones

---

65, 1998, ps. 44-73; de la obra editada por David Patrick Geggus, *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, Columbia, University of South Carolina Press, 2001; por último, Paquette, Robert L., “Revolutionary Saint-Domingue in the Making of Territorial Louisiana” en Gaspar, David Barry y David Patrick Geggus (eds.), *A Turbulent Time: The French Revolution and the Greater Caribbean*, Indiana University Press, Bloomington, 1997.

<sup>10</sup> Goldstein Sepinwall, Alyssa, “The Specter of Saint-Domingue:...”, *op. cit.*, ps. 323-324. Desde luego, esta preocupación por la cuestión racial no ha impedido las dinámicas de invisibilización de las problemáticas causadas por el racismo, ni significan, como bien dice la autora, que haya un consenso sobre cómo analizar dicho pasado y vincularlo a los acontecimientos del tiempo presente.

<sup>11</sup> El historiador francés Yves Benot ha insistido en este “olvido nacional” en Francia respecto a su historia esclavista en Benot, Yves, *La Révolution française et la fin des colonies*, La Découverte, París, 1987; y *La démence colonial sous Napoléon*, La Découverte, París, 1991. Por su parte, Goldstein Sepinwall insiste en que desde la historiografía francesa el desarrollo de obras sobre la Revolución Haitiana ha sido más reciente; siendo además constantemente omitida en las obras más clásicas sobre el periodo colonial, la Revolución Francesa y la abolición de la esclavitud. En primer lugar, algunas de las obras clásicas sobre dicho periodo y en las que se omite –o se desarrolla mínimamente– la historia de la Revolución Haitiana, son: Peytraud, Lucien Pierre, *L’esclavage aux Antilles francaises avant 1789 d’après des documents inédits des archives coloniales*, Hachette, París, 1897; Boissonnade, Prosper, *Saint-Domingue à la veille de la révolution et la question de la représentation coloniale aux États généraux (janvier 1788-7 juillet 1789)*, J. Geuthner, París, 1906; Debien, Gabriel, *Les esclaves aux Antilles francaises, XVIIe-XVIIIe siècles*, Société d’histoire de la Guadeloupe, Basse-Terre, 1974; Debbash, Yvan, *Couleur et liberté. Le jeu de critère ethnique dans les colonies francaises*, Presses universitaires de France, París, 1948. Por otro lado, y como argumenta Catherine Coquery-Vidrovitch, hasta la publicación en 1960 de la obra de Aimé Césaire, *Toussaint Louverture: La Révolution française et le problème colonial*, Club français du libre, París, los intelectuales franceses comenzaron a prestar atención a Haití dentro de su construcción historiográfica. Ver la obra editada por el historiador haitiano Michel Hector, *La Révolution française et Haïti: filiations, ruptures, nouvelles dimensions*, Société haitienne d’histoire et de géographie/Editions H. Deschamps, Puerto Príncipe, 1995. Los primeros monográficos sobre las relaciones entre Haití y Francia durante la Revolución haitiana fueron escritos por los haitianos Ardouin, Beaubrun, *Etudes sur l’histoire d’Haïti suivies de la vie du general J.M. Borgella* (1853), reimpreso por F. Dalencour, Puerto Príncipe, 1958; y Madiou, Thomas, *Histoire d’Haïti* (1847) reimpreso por H. Deschamps, Puerto Príncipe, 1987. Los esfuerzos más críticos desde la academia francesa se han centrado en la cuestión de la indemnización a Francia por la Guerra de independencia, véase, Blancpain, François, *Un siècle des relations financières entre Haïti et la France, 1825-1922*, L’Harmattan, París, 2001 y también en la obra editada por Yves Benot y Marcel Dorigny, *1802. Rétablissement de l’esclavage dans les colonies francaises: Aux origins de Haïti*, Maisonneuve et Larose, París, 2003, ver los capítulos de: Blancpain, François, “L’ordonnance de 1825 et la question de l’indemnité” y Gaillard-Pourchet, Gusti Klara, “Aspects politiques et commerciauz de l’indemnisation haïtienne”. Igualmente, de François Blancpain, aunque publicada en inglés, *The Overthrown of Colonial Slavery, 1776-1848*, Verso Books, Londres y Nueva York, 1998.

fueron llevados a cabo fuera del continente europeo”<sup>12</sup>; y, por otro lado, “los traumas recientes de la descolonización moderna –particularmente las guerras de Indochina y Argelia– también han evitado el desarrollo de enfoques poscoloniales en la academia francesa”<sup>13</sup>. No obstante, esta autora añade otros motivos importantes relacionados con cómo la construcción identitaria francesa en términos republicanos y universalistas resulta problemática para estudiar la esclavitud. Fenómeno que solo es recordado “cuando puede ser inscrito dentro de una narrativa de liberación republicana, con los ideales de la libertad extendiéndose desde París a través del Imperio francés y al resto del mundo”<sup>14</sup>.

De hecho, al analizar las conmemoraciones nacionales de memoria histórica en Francia, la autora muestra cómo estas se articulan sobre la narrativa de grandeza francesa que supuso la liberación mundial gracias a los valores republicanos y cómo esto marcó la celebración del Bicentenario de la Revolución francesa en 1989. Goldstein Sepinwall insiste en la amnesia colectiva en torno a la cuestión de la esclavitud cuando las dos celebraciones de la abolición (el bicentenario de 1994 y los 150 años en 1998) pasaron sin un mayor cuestionamiento sobre el porqué se había tenido que abolir la esclavitud en una segunda ocasión. Esta dice que “la mayoría de la gente en Francia ni siquiera saben que Napoleón retractó la abolición proclamada por el

---

<sup>12</sup> Goldstein Sepinwall, Alyssa, “The Specter of Saint-Domingue:...”, *op. cit.*, p. 324.

<sup>13</sup> *Ibidem*. En relación a la poca relevancia que han tenido los estudios poscoloniales en Francia, puede encontrarse la crítica que hiciera Jean François Bayart a los estudios poscoloniales anglosajones en su obra *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Karthala, París, 2010. En esta obra, Bayart critica la actual hegemonía que pregonan los estudios poscoloniales y cómo estos, según el autor, han terminado por celebrar la diferencia y no por atender las problemáticas que las sociedades poscoloniales enfrentan. Sin duda, el argumento de Bayart no es aislado y es también compartido por los mismos estudios subalternos y por el pensamiento decolonial. Sin embargo, a pesar de que el autor –que parte desde la sociología histórica– ha sido crítico en otras obras con la historia colonial francesa, este no parece tomar en cuenta que los autores y trabajos más críticos dentro del gran paraguas que son los estudios poscoloniales sí buscan atender cuestiones como el colonialismo, el racismo y el imperialismo y que, en el caso francés, podrían permitir una crítica más profunda a su pasado colonial y a su actual tendencia a la borradura histórica. Más aún, en sus críticas a los estudios poscoloniales, al llamarles “simplismo global” [global pidgin], este demuestra un “aroma colonialista” y un “limitado conocimiento” del extenso y complejo enfoque poscolonial. Esta crítica a Bayart puede encontrarse en Shohat, Ella y Robert Stam, *Race in Translation: Culture Wars around the Postcolonial Atlantic*, New York University Press, Nueva York, 2012, p. 264.

<sup>14</sup> Goldstein Sepinwall, Alyssa, “The Specter of Saint-Domingue:...”, *op. cit.*, p. 324. Sobre la construcción identitaria francesa y su imaginario de universalidad, ver también Goldstein Sepinwall, Alyssa, *The Abbé Grégoire and the French Revolution: The Making of Modern Universalism*, University of California Press, Berkeley, 2005.

gobierno revolucionario en París en 1794, ni que el racismo continuó determinando las políticas republicanas mucho después de 1789”<sup>15</sup>.

El segundo motivo del silenciamiento historiográfico francés sobre el papel de la esclavitud (y la Revolución haitiana), está en el hecho de que, en Francia, la ‘raza’ es un “anatema” a partir de la Segunda Guerra Mundial<sup>16</sup>. En este sentido, la desacreditación del racismo científico ha tenido como consecuencia la negación del uso del término ‘raza’ o de las identidades construidas en torno a este (negros, blancos). Es más, la cuestión racial y las desigualdades que ese pasado racializado y racista de la esclavitud produjeron, han sido borradas del imaginario colectivo francés, estableciendo así una especie de *color blindness* a partir del cual configuran sus políticas sociales contemporáneas. En esta misma línea, en el caso estadounidense, después de la lucha del Movimiento por los Derechos Civiles en la década de los años sesenta, se ha establecido un imaginario de “post-racialización” que asume el *color blindness* como un objetivo progresista en una sociedad que se entiende a sí misma como “post-racial”. Sin embargo, el racismo ha permanecido instaurado en las instituciones públicas y privadas, perpetuando prácticas de segregacionismo racial tanto a través de los programas de vivienda pública, como por técnicas inmobiliarias excluyentes que fomentan la gentrificación y la consecuente guetización de las comunidades afroamericanas e hispanas<sup>17</sup>.

Más allá del silenciamiento eurocéntrico de las tradiciones historiográficas francesas y estadounidenses, se encuentra el dilema señalado por el historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot y que abrió la reflexión histórica a una crítica de su régimen de saber/poder. Esto es, el haber silenciado la Revolución haitiana ya que, por mucho

---

<sup>15</sup> Goldstein Sepinwall, Alyssa, “The Specter of Saint-Domingue:...”, *op. cit.*, p. 324. La autora cita la famosa declaración de Jules Ferry el 28 de julio de 1833 ante la Cámara de diputados en la que este dijo que “el colonialismo francés es necesario ya que ‘las razas superiores tienen derechos sobre las razas inferiores’”.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 325. En este mismo sentido argumenta Erik Bleich aunque de forma menos crítica en cuanto a las consecuencias de esta política *color-blind* francesa y su impacto en las políticas públicas, sobre todo en el periodo poscolonial. Véase Bleich, Erik, “The French Model: Color-blind Integration”, en Skrentny, John D. (ed.), *Color lines. Affirmative Action, Immigration and Civil Rights Options for America*, The University of Chicago Press, Chicago, 2001, ps. 270-296.

<sup>17</sup> Tal y como sostiene Eduardo Bonilla-Silva, “[t]anto como el racismo del Jim Crow sirvió como la base para defender un sistema brutal y abierto de opresión racial en la era previa a los Derechos Civiles, el racismo color-blind sirve hoy día como la armadura ideológica para un sistema cubierto e institucionalizado en la era post-Derechos Civiles”. En Bonilla-Silva, Eduardo, *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*, 3<sup>ra</sup> ed., Rowman and Littlefield, Lanham, 2010, p. 3.

tiempo, fue “impensable”<sup>18</sup>. En *Silencing the Past. Power and the Production of History* (1995), Trouillot presenta cómo lo impensable de la posibilidad de una revolución de esclavos, antes y durante la revolución, respondía a la construcción ontológica global sobre el negro establecida desde la supremacía blanca<sup>19</sup>. Si bien los instrumentos normativos como el Código Negro de 1685 y las prácticas cotidianas de dominación de la otredad eran una ‘realidad’ que permitía contenerles, el amo, al menos discursivamente, no temía al esclavo pues su condición era ontológicamente contraria a la sublevación. Según Trouillot, “[l]a Revolución haitiana, por tanto, entró a la historia con la característica peculiar de ser impensable incluso cuando había ocurrido”<sup>20</sup>. Sin embargo, como sostiene la socióloga haitiana, Suzy Castor, fue la revolución “más compleja de los tiempos modernos, que adquirió características de una guerra social de esclavos contra amos, guerra racial de negros contra blancos, una guerra entre potencias imperiales rivales, una lucha de liberación nacional”<sup>21</sup>. Con esta revolución, “[l]os fundamentos ideológicos de la esclavitud, del colonialismo y del racismo son sacudidos de raíz”<sup>22</sup>. Asimismo, supone un cuestionamiento de las otras revoluciones transatlánticas (estadounidense y francesa) en tanto que, en el caso de la haitiana, su universalismo se reflejó en “su credo revolucionario de libertad e igualdad y de negación a la ideología contemporánea que subsumía la esclavitud en la causa revolucionaria”<sup>23</sup>. En definitiva, como argumenta Laurent Dubois:

“El impacto de la Revolución haitiana fue enorme. Como un ejemplo único de una revolución negra exitosa, se convirtió en una parte crucial de las corrientes políticas, filosóficas y culturales de los siglos XVIII y XIX. Al crear una sociedad donde todas las personas, de todos los colores, obtuvieron la libertad y la ciudadanía, la Revolución haitiana transformó por siempre el mundo. Fue una parte central de la destrucción de la esclavitud en las Américas y, por tanto, un momento crucial en la historia de la democracia, uno que llevó a la fundación de

<sup>18</sup> Trouillot, Michel-Rolph, *Silencing the Past...*, op. cit., ps. 70-107.

<sup>19</sup> Esta negación ontológica puede ser atribuida al imaginario más amplio de la supremacía blanca y no exclusivamente a las particularidades del colonialismo francés pues, como argumentó Elsa Goveia en su estudio sobre el colonialismo británico, también para estos “[l]a idea de una sociedad donde los negros fuesen liberados de su subordinación y se les permitiese tener igualdad legal con los blancos era tan antitética a los principios sobre los cuales la sociedad esclavista se sostenía, que parecían amenazar con llevar a la disolución total y al caos”. Goveia, Elsa, *Slave Society in the British Leeward island at the End of the Eighteenth Century*, Yale University Press, New Haven, 1965, p. 329, citada en Langley, Lester D., *The Americas in the Age of Revolution 1750-1850*, Yale University Press, New Haven, 1996, p. 89.

<sup>20</sup> Trouillot, Michel-Rolph, *Silencing the Past...*, op. cit., p. 73.

<sup>21</sup> Castor, Suzy, “Significado histórico de la Revolución de Saint-Domingue”, en *Osal*, vol. 4, n.º. 12, 2003, ps. 208-209.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>23</sup> Langley, Lester D., *The Americas in the Age of Revolution...*, op. cit., p. 5.



las constantes luchas por los derechos humanos en todas partes. En este sentido, todos somos descendientes de la Revolución haitiana y responsables ante estos ancestros”<sup>24</sup>.

Por tanto, el alcance de esta revolución puede verse en cómo estableció los referentes a partir de los cuales el sistema de plantaciones esclavista y la trata de esclavos comenzó a desvanecerse. Además, esta proveyó algunos de los medios materiales e ideacionales que posibilitaron las independencias latinoamericanas en las primeras décadas del siglo XIX<sup>25</sup>. Es necesario señalar, como ha hecho la historiografía más reciente –y que podría entenderse como crítica–, que el lugar de la Revolución haitiana en el imaginario caribeño del siglo XIX fue crucial para cuestionar, replantear, e incluso quebrar, las relaciones de poder establecidas hasta entonces. Como sostiene Ada Ferrer, en la isla de Cuba la revolución en Santo Domingo dio a la “resistencia local, a las conspiraciones y a las rebeliones, un nuevo momento”<sup>26</sup>. Si bien en ninguna otra isla caribeña ocurrió algo similar, Santo Domingo y sus esclavos sublevándose “se volvieron parte del mundo cognitivo del esclavizado, quien lo asumió como metáfora, posibilidad y objetivo”<sup>27</sup>. Esta “conexión o inspiración” se esparció entre las poblaciones negras de las Américas a través de la tradición oral<sup>28</sup>. Los relatos sobre la Revolución haitiana proliferaban con tal rapidez y producían tal ansiedad que, incluso, llevarían a Thomas Jefferson a decir en 1799 que “si esta combustión llega[ba] a ser introducida ocultamente [en Estados Unidos], tendrían que temerle”<sup>29</sup>. Pese a estas preocupaciones, “las historias sobre los esclavos que se alzaban en contra de sus amos encontraron su espacio en las revueltas de la era –desde la conspiración de Gabriel

---

<sup>24</sup> Dubois, Laurent, *Avengers of the New World. The Story of the Haitian Revolution*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge y Londres, 2004, ps. 6-7.

<sup>25</sup> Arpini, Adriana, “Igualdad de las razas e interpretación de la historia en un discurso del haitiano Joseph-Anténor Firmin”, en *Erasmus: revista para el diálogo intercultural*, año 12, n.º. 1, 2010, p. 20.

<sup>26</sup> Ferrer, Ada, “Speaking of Haiti: Slavery, Revolution, and Freedom in Cuban Slave Testimony”, en Geggus, David Patrick y Norman Fiering (eds.), *The World of the Haitian...*, *op. cit.*, p. 241. Ver también Munford, Clarence J. y Michael Zeuske, “Black Slavery, Class Struggle, Fear and Revolution in St. Domingue and Cuba, 1785-1795”, en *The Journal of Negro History*, vol. 73, n.º. 1-4, 1988, ps. 12-32.

<sup>27</sup> *Ibidem*. Sobre el impacto de la revolución en el Caribe francés, ver Dubois, Laurent, *A Colony of Citizens: Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, Omohundro Institute of Early American History and Culture/University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004.

<sup>28</sup> Langley, Lester D., *The Americas in the Age of Revolution...*, *op. cit.*, p. 141.

<sup>29</sup> Thomas Jefferson citado en *ibidem*, p. 85.

Prosser en Virginia en 1800, hasta la Revuelta de Bahía en Brasil treintaicinco años después—<sup>30</sup>.

Sin duda, la ruptura que representó la Revolución haitiana tampoco dejó indiferentes a las grandes potencias imperiales ni a la nueva república independiente de Estados Unidos. En el caso de Francia, el desenlace de la revolución y la proclamación de la independencia “significó perder la colonia más importante del imperio, la perla de las Indias Occidentales [...] señaló el fin de la grandeza imperial francesa, al menos hasta la invasión de Argelia y el nuevo imperialismo de finales del siglo XIX”<sup>31</sup>. En el caso de Estados Unidos, por un lado, abandonados los intereses americanos de Napoleón Bonaparte, la venta de Luisiana les permitió expandirse al Oeste<sup>32</sup>. Por otro lado, “los miedos de los blancos estadounidenses a posibles imitadores domésticos llevaron a intensificar la aplicación de la esclavitud en el Sur ya que los propietarios de esclavos se habían vuelto más represivos ante cualquier señal de resistencia”<sup>33</sup>.

#### **4.3. El Código Negro de 1685: la regulación de la esclavitud y de los cuerpos en Santo Domingo**

La regulación de la intimidad, la sexualidad y la transformación racial han sido de gran interés para los diversos imperios coloniales europeos a lo largo de la modernidad/colonialidad. Si bien, como presenté en el capítulo segundo, el “encuentro” con el otro conllevó la recuperación del debate sobre la humanidad de los “salvajes” y lo justo de hacerles la guerra, las sociedades coloniales adoptaron determinados modos

---

<sup>30</sup> *Ibid.* Sobre las influencias de la Revolución haitiana en las revueltas internas en Estados Unidos ver Fordham, Monroe, “Nineteenth-Century Black Thought in the United States: Some Influences of the Santo Domingo Revolution”, en *Journal of Black Studies*, vol. 6, 1976, ps. 115-126; Dixon, Chris, *African America and Haiti: Emigration and Black Nationalism in the Nineteenth Century*, Greenwood Press, Westport, 2000; Pamphile, Leon D., *Haitians and African Americans: A Heritage of Tragedy and Hope*, University Press of Florida, Gainesville, 2001. En Venezuela, por ejemplo, en 1795 se dio una sublevación de negros y mulatos en Coro la cual fue aplacada en tres días. A pesar de que las intenciones de la sublevación y los intereses de las fuerzas políticas detrás de la misma continúan generando un debate historiográfico, los documentos que se recogen sobre esta confirman que los negros sublevados exigieron la libertad para todos. En Murgueitio, Carlos Alberto, “La revolución negra en Saint Domingue y sus efectos en la guerra racial en las Antillas y Tierra Firme, 1789-1797”, en *Historia y Espacio*, n.º. 33, 2009, ps. 21-24.

<sup>31</sup> Goldstein Sepinwall, Alyssa, “The Specter of Saint-Domingue...”, *op. cit.*, ps. 317-318.

<sup>32</sup> *Ibidem.*

<sup>33</sup> *Ibid.* Sobre el trauma de los blancos después de la revolución, ver Popkin, Jeremy, “Facing Racial Revolution: Captivity Narratives and Identity in Saint-Domingue Insurrection”, en *Eighteenth-Century Studies*, vol. 36, n.º. 4, 2003, ps. 511-533.

de gubernamentalidad, regulación y control de la relación con esos otros desechables pero indispensables para el desarrollo material de la modernidad/colonialidad. Como también se planteó en el mencionado capítulo, la ‘raza’ fue uno de esos modos que ya por entonces había sido producida, como sostiene Branwen Gruffydd Jones, con el propósito de “legitimar las prácticas de conquista, esclavitud, desposesión y dominación”<sup>34</sup>. En el caso del colonialismo francés, el Código Negro de Luis XIV, fue el instrumento normativo para regular las relaciones raciales de los sujetos coloniales y sus contactos con la otredad<sup>35</sup>.

Desde 1664 las autoridades francesas reclamaron su autoridad sobre el territorio de Santo Domingo y para 1685 comenzaron a administrarla con dicho dispositivo normativo. El código, en cuyo inicio legitima la necesidad de la corona francesa de poner orden en la isla en nombre de la Iglesia Católica<sup>36</sup>, contiene unos artículos iniciales dedicados a regular las prácticas religiosas en las colonias y a establecer las obligaciones cristianas de los amos sobre sus esclavos<sup>37</sup>. Sin embargo, es a partir del artículo IX donde se regulan las relaciones entre los hombres libres y los esclavos<sup>38</sup>. En los artículos XV y XVII se establecen las tecnologías de dominación y control dirigidas

---

<sup>34</sup> Gruffydd Jones, Branwen, “‘Good governance’ and ‘state failure’: the pseudo-science of statesmen in our times”, en Anievas, Alexander (et. al.), *Race and Racism in International Relations: Confronting the global colour line*, Routledge, Londres y Nueva York, 2015, p. 65. Esta producción de la ‘raza’, además había establecido como términos contrarios asimétricos la diferenciación entre “blancos” y “negros”, cuestión que ya formaba parte del imaginario supremacista blanco. Por ejemplo, como sostuvo Michel-Rolph Trouillot, la palabra “nègre”, desde su primera aparición en los glosarios y diccionarios franceses en 1670, hasta los diccionarios universales que influyeron en la Enciclopedia, ya tenía una entonación negativa. En Trouillot, Michel-Rolph, *Silencing the Past...*, op. cit., p. 76.

<sup>35</sup> Aunque en esta investigación no es posible profundizar sobre la problemática de la naturalización del concepto de “esclavo” ni ir más allá en la reflexión sobre la aceptación y/o reconocimiento de aquellos sujetos nombrados de tal forma a dicho nombramiento, recojo aquí las palabras de Jean Casimir en las que este nos recuerda que aquel que huía y buscaba su libertad en las montañas no se entendía a sí mismo como fugitivo de nada porque no se reconocía como propiedad de nadie y, además, invita a que reflexionemos sobre el negro y su propio entendimiento de su estar en el mundo antes y después de la plantación. Casimir, Jean, “From Saint-Domingue to Haiti: To Live Again or to Live at Last!”, en Geggus, David Patrick y Norman Fiering, *The World of the Haitian Revolution*, Indiana University Press, Bloomington, 2009, p. xiii. Una comparación exhaustiva de las distintas leyes y códigos coloniales elaborados a lo largo del siglo XVIII se encuentra en Goveia, Elsa, “The West Indian Slave Laws of the Eighteenth Century”, en *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 4, 1960, ps. 75-105.

<sup>36</sup> Resulta necesario señalar que el primer artículo del código exige la expulsión de todos los judíos de las islas que están bajo el poder de la monarquía, siendo estos declarados enemigos de la religión cristiana. La versión del código que he revisado en esta investigación es la editada y traducida al inglés en Dubois, Laurent y John D. Garrigus, *Slave Revolution in the Caribbean 1789-1804. A Brief History with Documents*, Bedford/St. Martin’s, Boston, 2006, ps. 49-54.

<sup>37</sup> *Ibidem*, ps. 50-51. Establece tener que bautizarlos y permitirles el domingo como día de receso para acudir a misa; prohibiendo la práctica de cualquier religión o culto distintos al católico.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 51.

a contener cualquier tipo de conspiración o sublevación<sup>39</sup>. Los artículos XXII al XXVI se centran en las obligaciones del amo con sus esclavos de alimentación, vestimenta, etc. Se establece, además, el derecho del esclavo a acudir al procurador real para que se juzgue a su amo si no es alimentado, vestido y tratado adecuadamente. En ese artículo, el XXVI, se insiste también en que el amo puede ser enjuiciado por “sus crímenes y tratos bárbaros e inhumanos a sus esclavos”<sup>40</sup>. Por el contrario, los capítulos XXX y XXXI niegan a los esclavos competencias o capacidades administrativas en la colonia y se prohíbe otorgarles cualquier cargo público. Además, se establece que en caso de que acudieran como testigos en algún juicio, su testimonio servirá solo como un relato para ayudar a la investigación y nunca como una fuente de información válida o prueba. El artículo XXXIII establece la pena de muerte para el esclavo que ataque a su amo, a la esposa, a la amante, o a alguno de los hijos de su amo.

Por último, los artículos LV al LIX regulan los supuestos de emancipación: primero, un amo mayor de veinte años puede liberar a un esclavo mayor de veinticinco años sin ningún tipo de explicación; y segundo, será emancipado el esclavo al que su amo le haya dejado en herencia sus propiedades, le haya nombrado ejecutor de su testamento o le haya otorgado la tutela de sus hijos. El acta de emancipación servía como documento de nacimiento en las islas regidas por la corona; convirtiéndose dichos sujetos en súbditos del rey, a pesar de haber nacido en tierras extranjeras y estos no necesitarían documentos de naturalización. El artículo LVIII exige a los esclavos emancipados a tener un respeto por sus antiguos amos, pudiendo ser condenados severamente por cualquier agresión o insulto en su contra. Sin embargo, les declara libres de cualquier carga u obligación que su antiguo amo quiera exigir sobre este. Finalmente, el artículo LIX dice:

“Les otorgamos a los esclavos emancipados los mismos derechos, privilegios y libertades disfrutados por las personas libres; deseando que estos se merezcan esta libertad adquirida y que esta produzca en ellos, tanto por sus personas como por sus propiedades, los mismos efectos que la buena fortuna de la libertad natural causa en nuestros otros sujetos”<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 52. El artículo XVII establece que los amos que permitan dichas asambleas deberán pagar todos los daños producidos a sus vecinos y una multa que será doblada en caso de repetir dicha ofensa.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 54.

De esta forma, el código también articuló la lógica de la esclavitud y el régimen de plantaciones en términos de proceso de construcción de la subjetividad esclava, así como de su ‘nacimiento’ en el momento que se les otorga la emancipación. Es decir, su paso de la coseidad a la humanidad. En el código, al igual que como vimos en las reflexiones de Bartolomé de las Casas casi dos siglos antes, aparece la idea de que a pesar de que se reconoce la humanidad de todos los seres humanos, algunos habían nacido libres y otros no, por lo que era la obligación de los primeros llevar por la vía del bien a los segundos<sup>42</sup>. Más aún, esta idea permite comprender cómo la exclusión de la otredad, el racismo y el tutelaje convivieron con un régimen de verdad que podría reconocerles su humanidad a la vez que negarles la igualdad, pues “el acceso al estatus de humano no llevaba *ipso facto* a la autodeterminación”<sup>43</sup>. Desde luego, la vía al reconocimiento era una de suplicios y sacrificios pues la redención del alma y el (re)nacimiento en libertad debían ser obtenidos por el esfuerzo. El amo, estando capacitado con la nobleza y la dicha de aquel que nace en libertad, era quien podría reconocer a este “nuevo” ser y otorgarle la libertad.

El Código Negro de Luis XIV refleja así un paternalismo enraizado en la misión evangelizadora y civilizatoria de la pesada carga del hombre blanco en un contexto en el que el régimen de verdad no solo había definido al hombre blanco como el sujeto moderno que debía dirigir la emancipación del otro, sino que además, había naturalizado los métodos a través de los cuales ese otro podía ser emancipado. Este instrumento normativo tampoco puede desvincularse del contexto de expansión imperial y del aumento del tráfico de humanos como técnicas de desarrollo económico propios del sistema mundo moderno/colonial capitalista<sup>44</sup>. Como sostiene Robin Blackburn, “[t]odas las potencias coloniales permitieron la esclavitud y todos los sistemas

---

<sup>42</sup> Como mencioné en el segundo capítulo de esta investigación, en su *Apologética Historia Sumaria*, Bartolomé de las Casas insistía en la responsabilidad moral de aquellos que nacieron antes.

<sup>43</sup> Trouillot, Michel-Rolph, *Silencing the Past...*, *op. cit.*, p. 81.

<sup>44</sup> Es importante tener en cuenta que el régimen de verdad estaba sostenido por “la estructura de conocimiento” sobre el otro y su vinculación al desarrollo de un sistema capitalista global en el que la otredad representaba tanto la mercancía como la mano de obra. Así, el ‘cambio’ ontológico a través del cual se le concede la humanidad a los indígenas (aunque continuarían siendo no seres en términos fanonianos y por tanto, sujetos de dominación y exclusión) se recupera y establece como el discurso que justificará normativamente y racionalmente el comercio de africanos para ser esclavizados. Es decir, y como sostiene Branwen Gruffydd Jones, es a través de dicha estructura de conocimiento que “tanto la protección de los indígenas, como la esclavitud y comercio de personas africanas, fueron legitimados, así como el marco más amplio de autoridad e interés económico que respaldaron [dicha] estructura de conocimiento”. En Gruffydd Jones, Branwen, “‘Good governance’ and ‘state failure’...”, *op. cit.*, p. 67.

esclavistas estaban integrados dentro de uno u otro de los imperios trasatlánticos”<sup>45</sup>. Por tanto, dicho sistema de poder funcionó como una heterarquía, en tanto entramado, cruce y red de diversos dispositivos de dominación y control sobre la otredad que sirvieron para que fuese asumido como un proceso natural o como una necesidad histórica.

Este código, por tanto, tuvo implicaciones importantes en la construcción de la subjetividad esclava y negra que se asume como una entidad y cuerpo natural, no obstante, dependiente y perfeccionable<sup>46</sup>. En este sentido, el código se muestra acorde con las ideas que para entonces comenzaban a circular como un imaginario ilustrado en términos de progreso y que informaría el régimen de verdad del periodo de la revolución<sup>47</sup>. La idea del progreso se sostenía sobre la idea de que el hombre era perfeccionable y, por tanto, también podrían serlo los subhumanos. Se trata así de un saber que llevaba implícita la misión civilizatoria al entender que “no era imposible

---

<sup>45</sup> Blackburn, Robin, *The Overthrow of Colonial Slavery 1776-1848*, Verso, Nueva York, 2011, p. 3.

<sup>46</sup> Garraway, Doris L., *The Libertine Colony: Creolization in the Early French Caribbean*, Duke University Press, Durham, 2005, p. 160. En las páginas dedicadas al Código Negro, la autora analiza en detalle cómo este pretendió ser una regulación a las prácticas religiosas en la colonia que eran demonizadas en las obras literarias y en las crónicas de los misioneros franceses. Esta apunta a cómo el cuerpo de conocimiento construido paralelamente en Europa a lo largo de la “caza de brujas” y llamado “demonología” permitió transportar a las colonias la idea de que la demonización del otro justificaba su aniquilación a la vez que su salvación. Este análisis, y su vinculación a las obras literarias que dieron contenido a estos imaginarios y prácticas, se encuentra en el capítulo titulado “Creolization and the Spirit World: Demons, Violence, and the Body”, ps. 146-193. Sobre las prácticas de violencia, tortura y racismo en las colonias francesas a través del Código Negro, ver también, Sala-Molins, Louis, *Le code noir ou le calvaire de Canaan*, Presses universitaires de France, París, 2002.

<sup>47</sup> Es cierto que, como sostiene Lester D. Langley, “los pensadores de la Ilustración, a menudo entraban en conflicto entre sus convicciones sobre la autonomía individual y sus deseos de un orden social racional con sus rangos de gradación, estando cada vez más persuadidos de que la esclavitud era la institución menos adecuada para la creación de una sociedad progresiva”. En Langley, Lester D., *The Americas in the Age of Revolution 1750-1850*, Yale University Press, New Haven, 1996, p. 87. Incluso, para mediados del siglo XVIII algunas de estas críticas se hacían visibles en la redacción de *L'Encyclopédie* (1755) donde, por ejemplo, Louis de Jaucourt definía la esclavitud como “un derecho impuesto a la fuerza [...] que ofende a la libertad del hombre, que es contraria al derecho natural y civil. [...] No hay nada en el mundo que pueda hacer legítima la esclavitud”, citado en Coquery-Vidrovitch, Catherine y Éric Mesnard, *Ser esclavo en África y América entre los siglos XV y XIX*, La Catarata y Casa África, Madrid, 2015, p. 233. De igual forma, e independientemente de su descripción sobre los negros en términos racializados asimétricamente en relación a los blancos, en su entrada “Negres, commerce”, Jean-Baptiste-Pierre Le Romain, se refirió a la “trata de negros” como una “odiosa y contraria al derecho natural” y dijo que quienes la justificaban lo hacían al decir que “normalmente estos esclavos encuentran la salvación de sus almas en la pérdida de su libertad...”, véase, Le Romain, Jean-Baptiste-Pierre, “Negres, commerce”, en Diderot, Denis y Jean le Rond D’Alembert, *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Chez les Société Typographiques, Berna y Lausana, 1780, Tomo XXII, Parte II, p. 310. Sin embargo, es necesario recordar que también el pensamiento ilustrado encontró en la retórica del progreso gradual el elemento de temporalidad necesario para justificar la esclavitud, precisamente, por el bien del orden social racional y que la mayor crítica fue la vinculada a la trata y no a la práctica de la esclavitud.

civilizar al negro, enseñarle principios y hacer un hombre de sí”<sup>48</sup>. Pero, al mismo tiempo, el código establece al negro como un objeto de consumo y como una maquinaria de producción de dicho objeto de consumo<sup>49</sup>. De esta forma, el código “no sólo legalizaba la esclavitud, el tratamiento de seres humanos como propiedad mudable [...], sino la marcación, la tortura, la mutilación física y el asesinato de esclavos por intentar rebelarse contra su status inhumano”<sup>50</sup>. Este sirvió como un ejemplo de lo que Barnor Hesse entiende por “racialización gubernamental”, esto es, “la rutinización e institucionalización social del poder administrativo regulatorio [...] como si esto fuera un acuerdo social normal, inviolable o natural”<sup>51</sup>.

Además de legitimar las técnicas de la violencia de dominación colonial sobre los negros, la intención del código era establecer normativamente los deberes y responsabilidades existentes en la relación del amo y el esclavo –con todas las paradojas, rupturas y contradicciones que conllevaron estas relaciones–. Desde una perspectiva crítica decolonial, este se trata de un reflejo de la racionalización de la moralidad moderna/colonial en la ética de la pesada carga del hombre blanco y de su misión civilizatoria. Así, la cuestión de la humanidad del sujeto esclavizado ya no se pone en duda y se reconoce la existencia de su cuerpo y su alma. Sin embargo, su existencia jurídica en tanto esclavo permanece degradada al paternalismo benevolente del rey, pues “solo a través de la esclavitud puede el alma africana llegar a conocer al dios cristiano y ser salvada”<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> Trouillot, Michel-Rolph, *Silencing the Past...*, *op. cit.*, p. 80. Trouillot hace referencia a una memoria francesa de 1790 publicada en Duchet Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Maspero, París, 1971, p. 157.

<sup>49</sup> La cuestión de la construcción del esclavo como un objeto de consumo, como un bien material de su propietario, es fundamental para comprender la lógica del sistema esclavista en las Américas a lo largo del siglo XVIII. Sobre esta cuestión y desde una crítica marxista, Robin Blackburn nos recuerda que “[l]as formas de esclavitud que prevalecieron en las Américas en el siglo XVIII no pueden ser vistas como una reliquia del mundo Antiguo o Medieval. Los sistemas coloniales habían sido construidos recientemente y eran de carácter altamente comercial. Estos atravesaron un océano y se bloquearon en rivalidad. Los esclavos eran traídos exclusivamente desde África y la gran mayoría de estos eran sometidos a duros regímenes laborales. En contraste, las formas previas de esclavitud habían sido menos extendidas, menos comerciales y más heterogéneas. Los esclavos del Nuevo Mundo eran propiedad económica y el mayor motivo de mantenerles esclavizados era la explotación económica...” En: Blackburn, Robin, *The Overthrow of Colonial...*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>50</sup> Arpini, Adriana, “Igualdad de las razas e interpretación...”, *op. cit.*, p. 3.

<sup>51</sup> Hesse, Barnor, “Racialized Modernity: Analytics of White Mythologies”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, n.º. 4, 2007, p. 653 y p. 656, citado en Gruffydd Jones, Branwen, “‘Good governance’ and ‘state failure’...”, *op. cit.*, p. 65.

<sup>52</sup> Shilliam, Robert, “What the Haitian Revolution Might Tell Us about Development, Security, and the Politics of Race”, en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 50, n.º. 3, p. 792. Versión al castellano “Aquello que la Revolución Haitiana puede decirnos sobre el desarrollo, la seguridad y la

En esta misma línea, Doris L. Garraway analizó las fundamentaciones cristianas de este código en *The Libertine Colony: Creolization in the Early French Caribbean* (2005). En concreto, la autora señala cómo el proyecto colonial del Antiguo Régimen se entendía como una conquista territorial y también como la conquista del alma del otro. Apunta a cómo las crónicas de los misioneros y las obras literarias relativas a las colonias francesas reflejaban el deseo de justificar la violencia colonial y la disciplina sobre los cuerpos al “invocar consistentemente ideologías de lo oculto” en los cuerpos que eran azotados<sup>53</sup>. Ocurría, por tanto, la paradoja de que “la violencia hecha al cuerpo del otro es tanto atribuida al mal, como aclamada en términos de derecho de los cristianos”<sup>54</sup>. En este sentido, el Código Negro debía reflejar una dicotomía entre el cuerpo y el alma del negro que permitiese la violencia sobre uno y la salvación del otro; lo que respondía, además, a lo establecido en el imaginario moderno/colonial en tanto que, como argumenta Hesse, “la articulación colonial de la raza operó en ‘el exceso del cuerpo’”<sup>55</sup>. Esta doble fijación sobre el cuerpo y el alma del negro permite que, incluso en su defensa, el blanco le fetichice al construirle como un ente excepcional que supera el dolor a través de su capacidad de “desvanecer los fantasmas del pasado y el futuro; de conocer nada sino el momento y su intensidad de dolor o placer”<sup>56</sup>. Así, el cuerpo y la subjetividad del negro continúan reproduciéndose para el deseo y consumo del ser blanco, por un lado, y como ente deshumanizado y temible, por otro.

La fobia a la liberación del cuerpo esclavizado es una de las realidades que condicionaron a la construcción identitaria de la cultura política liberal en el largo siglo XIX y, de esta forma, también de los imaginarios y prácticas desde la supremacía blanca sobre la otredad haitiana. Aunque el Código Negro es cronológicamente previo, este marcó el régimen de verdad a través del cual los negros fueron proyectados en

---

política de raza”, en *Relaciones Internacionales*, n.º. 25, 2014, ps. 169-200. Traducido por José Francisco Estébanez Gómez.

<sup>53</sup> Garraway, Doris L., *The Libertine Colony...*, *op. cit.*, p. 148.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Hesse, Barnor, “Racialized Modernity: Analytics...”, *op. cit.*, p. 654, citado en Gruffydd Jones, Branwen, “‘Good governance’ and ‘state failure’...”, *op. cit.*, p. 65.

<sup>56</sup> Con estas palabras Ralph Korngold “describió” o “defendió” al negro en contraposición de las acusaciones hechas sobre su supuesta falta de habilidades y pocas actitudes para el trabajo. Korngold también dice que la habilidad del negro de vivir en el momento “es un poder que tienen los niños y que los filósofos han luchado inútilmente de lograrlo a través del poder del intelecto”. En Korngold, Ralph, *Citizen Toussaint*, Greenwood Press, Westport, 1979, p. 37. Sin pretender desmerecer la calidad del trabajo biográfico sobre la figura de Toussaint Louverture que hace Korngold en este libro, es importante señalar cómo sus reflexiones sobre las subjetividades negras responden a una exaltación que igualmente fetichiza al otro y le reproduce como un sujeto/objeto a consumir desde la supremacía blanca.



diversas imágenes: como seres bárbaros que no conocen al dios occidental, por sus potencialidades para desestabilizar social y económicamente a la colonia a través de la violencia y prácticas de contrabando, o por el otorgamiento de su emancipación en tanto hombres que han dejado de ser niños gracias a la responsabilidad y a la moral cristiana de su amo.

Es importante recordar, sin embargo, que los retos y desafíos cotidianos a dicho código eran más realidad que ficción. Según Jean Casimir, “[s]in la coerción, los comportamientos diarios raramente coincidían con los dictados de la ley. El esclavo representado en el Código Negro no era el esclavo encontrado en la plantación, y el orden social era cuestionado constantemente”<sup>57</sup>. En este mismo sentido, Michael Cranton sostiene que

“la existencia de un código elaborado de leyes definiendo la esclavitud y vigilando a los esclavos no necesariamente muestra un sistema de esclavitud rigurosamente efectivo, sino que por el contrario, un sistema en el cual el orden pretendido ha colapsado y las leyes son necesarias para remediar las fallas”<sup>58</sup>.

Así, a pesar del orden deseado por el régimen colonial, las dinámicas de poder en la colonia se ejercían sincréticamente entre la ley, las contradicciones de dicha ley y las rupturas con esta. Un ejemplo de incumplimiento con el código se encuentra en que la obligación de que los amos debían llevar a sus esclavos a misa, no era exigida por el gobierno colonial ya que veía en algunas consignas de la iglesia una retórica muy liberadora y tentadora que podría poner en peligro al sistema de plantaciones. Ralph Korngold recoge las palabras del gobernador de Martinica, Jean-Baptiste-Augustine de Salignac Marquis De Fénélon al ministro de la Marina Francesa, en las que aclara que al llegar a las Antillas había favorecido la instrucción a los negros como exige la religión católica, no obstante, había terminado convenciéndose de que “la seguridad de la

---

<sup>57</sup> Casimir, Jean, “From Saint-Domingue to...”, *op. cit.*, p. xi. De hecho, entre las diversas formas que los esclavos resistían a dicho régimen y rompían con este desde adentro, se encuentran las prácticas de suicidios e intentos de envenenamiento de animales y amos. Ralph Korngold reprodujo las palabras del Padre Jean-Baptiste Labat en su *Nouveau voyage aux îles de l'Amérique* (1722), en las que decía: “[s]e suicidaban, se colgaban a sí mismos, se cortaban sus propias lenguas, muchas veces por razones sin importancia, usualmente con el objetivo de lastimar a sus amos”. Korngold sostiene que “el suicidio estaba favorecido por la creencia, común entre los negros, que la muerte era una forma de migración a África”. En su intento de frenar estas prácticas, los amos aprovecharon la idea extendida de que el desfiguramiento persistía en la otra vida y mutilaban los cadáveres para amedrentar a sus esclavos. En: Korngold, Ralph, *Citizen Toussaint...*, *op. cit.*, ps. 41-42.

<sup>58</sup> Cranton, Michael, *Testing the Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies*, Cornell University Press, Ithaca, 1982, p. 31.

población blanca requiere mantener a los negros en la profunda ignorancia”<sup>59</sup>. Igualmente, a pesar de la prohibición de las reuniones de esclavos, estos se reunían con frecuencia en sus mismas plantaciones o en los bosques donde llevaban a cabo sus rituales de vudú<sup>60</sup>.

Otro de los espacios grises que puede encontrarse en el código está en los artículos en los que se establece que los esclavos tendrían una instancia en la que presentar denuncias por los abusos de sus amos, no obstante, sus testimonios no eran tomados como prueba imputable en ningún proceso civil. De esta forma, el código permite la violencia sistemática contra los negros. Como declaró Michel René Hilliard d’Auberteuil, reformista francés que vivió por un tiempo en la colonia:

“En Santo Domingo cualquier hombre blanco puede maltratar un negro con impunidad. La situación es tal que los negros, es dicho, son los esclavos no solo de sus amos, sino también del público general. Un daño hecho a un esclavo es considerado por los magistrados solo desde el punto de vista del daño monetario sufrido por los dueños”<sup>61</sup>.

Si bien la violencia con la que se gestionaba la esclavitud ha sido extensamente abordada por diversos autores, es importante tener en cuenta que este reformista francés estaba hablando del poder ejercido sobre los negros por los blancos en la colonia, independientemente de las relaciones de amo/esclavo que existieran entre estos. Lo que su testimonio refleja es que la teatralización de la violencia colonial y su materialización sobre los cuerpos negros esclavizados (hombres y mujeres) se desarrolla en un imaginario de poder y dominación sobre estos que es más amplio que la fijación concreta entre propietario y objeto. Esto, además, ocurría en el contexto de Ilustración y exaltación de la civilización occidental que se pretendía a sí misma como un ente de valores superiores y que buscaba en cierta medida justificar moralmente estas prácticas. Es importante recordar, como hace Césaire, que la colonización es un acto de cosificación<sup>62</sup>. En este sentido, la esclavitud sería la mayor expresión de dicho acto.

De igual manera, otra de las cuestiones tratadas por el código es la cuestión del mestizaje. Según Korngold, esta práctica era bastante más común de lo deseable para el

---

<sup>59</sup> Korngold, Ralph, *Citizen Toussaint...*, op. cit., p. 39.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> Hilliard d’Auberteuil, Michel René, *Considérations sur l’état présent de la colonie Française de Saint-Domingue*, Chez Grangé, París, 1776, p. 145.

<sup>62</sup> Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006, p. 20.

gobierno metropolitano que intentó radicalizar la separación entre blancos y negros a través del endurecimiento del contenido disciplinario del código<sup>63</sup>. Sin embargo, paradójicamente, durante las décadas posteriores, se establecieron prácticas paralelas para asumir las vulneraciones de dicho instrumento jurídico en la cotidianeidad colonial relacionadas con las relaciones entre hombres blancos y mujeres negras esclavizadas. Así, por ejemplo, cuando un hijo esclavo de un blanco cumplía los veinticuatro años era liberado sin tener que cumplir, necesariamente, lo impuesto por el código. Paulatinamente, la población mestiza fue aumentando y con ello el desarrollo de una clase de “hombres libres de color” propietarios de plantaciones y de esclavos que, como discutiré más adelante, representaron un gran dilema para la administración colonial ante el escenario político revolucionario francés<sup>64</sup>.

Es en este contexto normativo racializado donde tenemos que contextualizar la situación en Santo Domingo en el momento de la Revolución francesa y previa a la haitiana. Había entonces en la isla, al menos, seis distintas fuerzas políticas. En primer lugar, el gobierno colonial dirigido por Philippe François Rouxel, vizconde de Blanchelande vinculado al imaginario y práctica política del Antiguo Régimen. En segundo lugar, los blancos propietarios de las grandes plantaciones, los *grands blancs*, que vivían algunos en la colonia, otros (los *ausentistas*) en Francia y unos terceros que, ante el periodo revolucionario inicial de la rebelión de mulatos, habían emigrado al lado español de la isla o a Estados Unidos<sup>65</sup>. En tercer lugar, estaba el sector de los

---

<sup>63</sup> Korngold, Ralph, *Citizen Toussaint...*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>64</sup> Para un análisis sobre los orígenes, prácticas identitarias y posturas políticas de los mulatos en el periodo previo a la Revolución Haitiana, véase Garrigus, John D., “Colour, Class and Identity on the Eve of the Haitian Revolution: Saint-Domingue’s Free Coloured Elite as *Colons américains*”, en *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, vol. 17, n.º. 1, 1996, ps. 20-43. Es necesario señalar que al referirme a “hombres de color” no pretendo invisibilizar a las mujeres mestizas que también formaban parte de esta clase social y racializada, sino que parto de la identificación construida en un régimen de verdad que no solo les racializaba pero que era además plenamente patriarcal y así masculinizó los entendimientos de la humanidad: el *ser hombre* en tanto *ser ciudadano*, y en tanto *ser* en sí mismo.

<sup>65</sup> Los propietarios blancos que vivían en la colonia exigían un relajamiento del Pacto Colonial, y por tanto, de la exclusividad que tenía la metrópoli para comprar a menor precio los productos coloniales. Como presenta Robin Blackburn, en el contexto del Antiguo Régimen los más beneficiados del Pacto Colonial fueron los comerciantes radicados en la metrópoli a través del monopolio al que estaban sometidos los productos coloniales. Así, una vez iniciada la Revolución Francesa, los representantes coloniales comenzaron a presionar para una reforma del Pacto que les permitiese abrir su comercio a otras potencias imperiales. Véase Blackburn, Robin, *The Overthrow of Colonial...*, *op. cit.*, ps. 163-165. En la colonia, estos se constituyeron en el partido de Saint Marc el 14 de abril de 1791 y pretendieron actuar por encima del gobierno colonial al oponerse a la ejecución en Santo Domingo de los decretos del 8 y del 28 de marzo de 1790: el primero relativo a las atribuciones de las asambleas de la colonia; el segundo, a los derechos políticos de los mulatos. Estos lanzaron un decreto el 28 de mayo con las bases de una nueva

comerciantes y sectores civiles y administrativos que fueron, en términos generales, quienes asumieron inicialmente el ideario de la Revolución francesa y los cambios propuestos por el nuevo gobierno metropolitano en relación a su posición social en la colonia y que eran conocidos como los *petits blancs*. En cuarto lugar, estaban los mulatos, mestizos, u “hombres libres de color”, que también eran propietarios de plantaciones. Muchos de ellos buscaron inicialmente una vinculación más directa al nuevo gobierno francés, al considerarlo más favorable a sus reclamos de igualdad y reconocimiento de ciudadanía. En quinto lugar, estaban los esclavos que continuaban regulados por el Código Negro de 1685 y eran un grupo también estratificado en términos de clase entre el servicio doméstico (hombres y mujeres), artesanos, capataces y aquellos que dirigían los rituales de vudú. Por último, en sexto lugar, estaban los denominados cimarrones, los fugitivos, que formaban una fuerza política dispersa pero muy potente que resultará de gran relevancia para el proceso revolucionario que se va a producir en la colonia<sup>66</sup>.

Es importante recordar también el contexto económico existente en la isla antes de la revolución y fuertemente marcado por su centralidad en la economía capitalista trasatlántica vinculada a la esclavitud y al colonialismo que por entonces se consideraba “uno de los logros más espléndidos del sistema colonial del Antiguo Régimen francés”<sup>67</sup>. Según Robin Blackburn, “[e]l gobierno, los colonialistas y los comerciantes habían construido el sistema de plantaciones esclavistas más diversificado, técnicamente avanzado y bien fortalecido del Nuevo Mundo”<sup>68</sup>. En consecuencia, a lo

---

constitución colonial, en la cual no ocultan su decisión de proclamar la independencia de la colonia de entenderlo necesario. Ver Pierre de Vaissière, *Saint-Domingue (1629-1789)*, París, 1909 y Franco, José Luciano, *Serie: La batalla por el dominio del Caribe y el Golfo de México. Historia de la Revolución de Haití*, Academia de Ciencias de Cuba, La Habana, 1966, p. 192. En París, sus intereses fueron defendidos por el *Club Massiac*.

<sup>66</sup> Ver Di Tella, Torcuato S., *La rebelión de esclavos de Haití*, Ediciones del Ides 2, Buenos Aires, 1984, ps. 68-69. Añado el cimarronaje como actor político crucial para el proceso revolucionario por el impacto que estos antiguos esclavos tuvieron en la construcción de un imaginario colectivo desde la clandestinidad.

<sup>67</sup> Blackburn, Robin, *The Overthrow of Colonial...*, *op. cit.*, p. 163.

<sup>68</sup> *Ibidem*. Esto a pesar de que el cultivo del azúcar había comenzado en Santo Domingo desde el año 1644 cuando el judío de origen brasileño, Benjamin Dacosta, importó la caña de azúcar a las Antillas. Desde luego, es mandatorio comentar los beneficios económicos que el sistema de plantaciones, la ampliación de la esclavitud y el tráfico de humanos tuvo para el comercio internacional. Como argumentó Eric Williams en su reconocida obra *Capitalismo y esclavitud* (1944), “en el comercio triangular, Inglaterra, Francia y la América colonial, proveían las exportaciones y los barcos; África la mercancía humana; y América las plantaciones, las materias primas de las colonias. El barco de esclavos partía de la madre patria con un cargamento de artículos manufacturados. Estos eran permutados, con cierto margen de beneficio, en la costa de África, por los negros, que eran conducidos a las plantaciones, con otro nuevo

largo del siglo XVIII la colonia había visto un gran aumento de su población, sobre todo de la población esclavizada, como resultado del aumento de la demanda de azúcar desde Europa<sup>69</sup>. Además, el floreciente comercio con las colonias británicas en el continente norteamericano (y luego con Estados Unidos) fue tal que, en el periodo previo a las primeras revueltas de mulatos en la isla, llegaban a sus puertos en torno a 500 barcos estadounidenses anuales. Por consiguiente, los intereses estadounidenses eran tan importantes que al estallar la revolución en 1791, su gobierno envió la cifra de 750.000 dólares para la protección de sus civiles<sup>70</sup>.

#### **4.4. Las luchas dentro de la Revolución haitiana: la cuestión racial entre la propiedad y la libertad**

La cuestión racial fue fundamental en los debates sobre el reconocimiento de la igualdad de derechos ciudadanos a los mulatos de Santo Domingo por parte del nuevo gobierno metropolitano. En este apartado se presenta cómo, por un lado, los mulatos insistieron en su igualdad ante los blancos a través de los vínculos de clase (propietaria); mientras que los blancos rechazaron estas propuestas a través de sus discursos y prácticas raciales excluyentes. En este sentido, la clase y la ‘raza’ operaron

---

margen de ganancia, a cambio de un cargamento de productos coloniales, que eran llevados de vuelta al país de origen. En la medida en que el volumen de comercio aumentaba, el comercio triangular venía complementado, pero nunca suplantado, por el comercio directo entre la madre patria y las Indias Occidentales, en él se intercambiaban directamente manufacturas del país por productos coloniales”. En: Williams, Eric, *Capitalismo y esclavitud*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2011, p. 92. En el caso de las colonias británicas en Norteamérica, además de la explotación agrícola del sistema de plantaciones, en las colonias del norte donde esto era menos favorable se desarrolló una industria rentable de construcción de barcos y banca que benefició a los comerciantes. “El comercio triangular –que llevaba textiles, armas y ron a África, de ahí, humanos esclavizados a las Indias Occidentales, y azúcar a Europa y a los puertos de Norteamérica–, produjo fortunas para los comerciantes en Inglaterra y Francia, y mantuvo el próspero comercio ilícito en Boston [...] El tráfico de esclavos africanos acompañó este crecimiento, creando vínculos presuntamente inseparables e imposibles de erradicar entre la esclavitud, el imperio y la modernización del mundo Atlántico en el siglo XVIII”. En Langley, Lester D., *The Americas in the Age of Revolution...*, op. cit., ps. 88-89. Por otra parte, a pesar de dedicar otras tierras al cultivo del café, el algodón y el índigo, el azúcar –y en menor medida los productos derivados de la caña de azúcar–, se había convertido prácticamente en el monocultivo de la colonia no permitiendo desarrollar a mayor escala otros productos. Incluso, para 1789, en pleno proceso revolucionario francés, “la colonia exportó 54.644.010 libras de azúcar blanca, 107.609.296 libras de azúcar morena, 25.749 barriles de melados y 598 barriles de ron”. En Lucena, Manuel, *Breve Historia de Latinoamérica. De la independencia de Haití (1804) a los caminos de la socialdemocracia*, Cátedra, Madrid, 2007, ps. 73-74.

<sup>69</sup> La población de Santo Domingo “creció de unos 83.000 habitantes en 1730 a 520.000 en 1789. De este total, 452.000 eran esclavos, 40.000 blancos, (su número disminuyó a 30.000 a finales de siglo) y 28.000 libertos”, y entre “1750 y 1789 entraron en ella más de un millón de africanos”. En Lucena, Manuel, *Breve Historia de Latinoamérica...*, op. cit., p. 73.

<sup>70</sup> Farmer, Paul, *Haití para qué: usos y abusos de Haití*, Editorial Hiru, Hondarribia, 2002, p. 76.

conjuntamente en los imaginarios de ambos grupos, no obstante, la mayor relevancia de esta última en dicho contexto tuvo como resultado la exclusión ciudadana de los mulatos y, por tanto, el inicio de la lucha armada por el reconocimiento. Esta lucha fue complementada y completada por las masas esclavizadas que exigieron la emancipación absoluta.

La Revolución francesa no tardó en hacerse sentir en Santo Domingo y en la administración colonial. Sin embargo, la ‘realidad’ y cotidianeidad de la isla y las relaciones de poder atravesadas por diversas colonialidades hicieron que el espíritu revolucionario “se deformara al pasar a la colonia”<sup>71</sup>. Esto llevó a un replanteamiento de las posturas políticas de los diferentes sectores antes mencionados. Los blancos plantadores, en general reacios a los cambios revolucionarios, vieron una oportunidad de conseguir mayor autonomía para la colonia y presionaron para erradicar el Pacto Colonial y poder así aumentar su comercio con otras potencias europeas. Por su parte, los mulatos vieron en el discurso revolucionario francés la oportunidad de exigir la igualdad con los propietarios y plantadores blancos. Mientras que, por otro lado, gran parte de los esclavos aprovecharon la inestabilidad del gobierno colonial para aumentar la práctica del *cimarronaje*. Según Manuel Lucena, la fuga de esclavos “[l]legó a ser tan usual que los artículos coloniales se encarecieron por falta de mano de obra y la inseguridad en los campos alcanzó extremos insospechados”<sup>72</sup>. A continuación presento los sucesos, actores y discursos que conformaron el proceso revolucionario en Santo Domingo.

#### **4.4.1. Las paradojas de la rebelión de los mulatos**

En este periodo, por razones obvias, los dos grupos políticos que se organizaron para defender sus intereses ante la Asamblea Constituyente en París fueron los grandes plantadores blancos y los mulatos. Para entonces, si bien era innegable que la rivalidad racial jugaba un papel central en los conflictos de la sociedad colonial en la isla, también lo era el hecho de que “los hombres libres de color seguían siendo un

---

<sup>71</sup> Sannon, H. Pauléus, *Histoire de Toussaint-Louverture*, Puerto Príncipe, 1938, citado en Franco, José Luciano, *Serie: La batalla por el dominio del Caribe y el Golfo de México. Historia de la Revolución de Haití*, Academia de Ciencias de Cuba, La Habana, 1966, p. 188.

<sup>72</sup> Lucena, Manuel, *Breve Historia de Latinoamérica...*, op. cit., p. 80.

componente integral de la clase propietaria de esclavos y del aparato de sometimiento esclavista”<sup>73</sup>. Debido a este quiebre racial dentro la clase propietaria y esclavista de la colonia, al llevar sus problemáticas y exigencias ante el nuevo gobierno, los plantadores blancos y los mulatos contaron con distintos grupos y sectores de apoyo a sus intereses.

El primer grupo, los grandes plantadores blancos, contaron con el apoyo de los *ausentistas* que conformaban el *Club Massiac*. Esta agrupación, de tendencia contrarrevolucionaria, se oponía rotundamente a cualquier reconocimiento político a los mulatos, insistiendo en que un paso hacia la igualdad entre los blancos y los hombres libres de color (mulatos) llevaría a la abolición de la esclavitud y al final del sistema de plantaciones<sup>74</sup>. El segundo grupo, los mulatos, fueron apoyados por la Sociedad de Amigos de los Negros. Estos acudieron a París a exigir la igualdad de derechos como plantadores y propietarios de esclavos, comprometiéndose abiertamente a no fomentar la abolición de la esclavitud al considerarla contraria a sus intereses propios<sup>75</sup>. Julien Raymond y Vincent Ogé fueron los mulatos que acudieron a París a exigir el reconocimiento político en igualdad de condiciones con los blancos. Las declaraciones del primero ante la Asamblea Constituyente fueron:

---

<sup>73</sup> Blackburn, Robin, *The Overthrow of Colonial...*, op. cit., p. 169.

<sup>74</sup> Luego de boicotear las instrucciones de la Asamblea Nacional en las que se terminó por conceder el voto en las asambleas coloniales a los mulatos, en 1792, su periódico en París fue cerrado y sus papeles incautados por la policía revolucionaria. En Di Tella, Torcuato S., *La rebelión de esclavos...*, op. cit., p. 80.

<sup>75</sup> A pesar de que la sociedad se llamaba *Société des Amis des Noires*, como sostuvo Aimé Césaire, solo apoyó el reconocimiento de los hombres de color propietarios y veía la abolición como algo que, de ocurrir, tendría que hacerlo de forma paulatina. En Césaire, Aimé, *Toussaint Louverture: La Revolución Francesa y el problema colonial*, Ayala, La Habana, 1967, p. 107. Por otro lado, su reivindicación más importante fue la eliminación de la trata y no la abolición. A diferencia del movimiento abolicionista británico, el francés era mucho menor en número y en apoyo. Véase Coquery-Vidrovitch, Catherine y Éric Mesnard, *Ser esclavo en África y América...*, op. cit., ps. 230-236. Por último, y como comenta Juan Francisco Martínez Peria, los miembros de la *Société* “compartían las ideas de autores como el Abaté Raynal y Condorcet en torno al idiotismo de los esclavos, la barbarie de los africanos y el peligro de una liberación inmediata y por ello postulaban un proyecto sumamente gradualista de emancipación”. Y, en relación al colonialismo, “no eran críticos [...] sino que proponían una reforma racionalista y modernizadora del mismo”. Martínez Peria recuerda cómo figuras como Mirabeau habían propuesto “la colonización de la costa africana para de esa manera modernizar el sistema imperial a la vez que terminar con el tráfico negrero”. Véase Martínez Peria, Juan Francisco, *¡Libertad o Muerte! Historia de la Revolución Haitiana*, Ediciones del CCC Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Buenos Aires, 2012, p. 39. Sobre las posturas de la *Société* en relación a la abolición de la esclavitud, ver Dorigny, Marcel (ed.), *The Abolition of Slavery: From Léger-Félicité Sonthonax to Victor Schœlcher, 1793, 1794, 1848*, Berghahn Books, Nueva York, 2003. También el ensayo de Aimé Césaire en el que valora la labor de Victor Schœlcher, “Victor Schœlcher et l’abolition de l’esclavage” y publicado en la obra Schœlcher, Victor, *Esclavage et colonization*, Presses Universitaires de France, París, 2007. [Versión en castellano publicada como: “Victor Schœlcher y la abolición de la esclavitud”, en *Relaciones Internacionales*, n.º. 25, 2014, ps. 143-168].

“¿No son los negros libres quienes forman actualmente en todas las parroquias las milicias que tienen a raya a los esclavos y dan caza a los fugitivos? ¿Cómo su elevación a la dignidad de ciudadano provocaría la revolución de los esclavos? ¿Por acuerdo o por imitación? ¿Acaso, de una parte, suponen a los mulatos bastante locos, poseyendo, como poseen, la cuarta parte de los esclavos y la tercera parte de las tierras, para exponer en una alianza monstruosa su fortuna, su vida y el título de ciudadano por fin conquistado? ¿No saben, de otra parte, que la idea de ciudadano activo es incomprensible a los esclavos, y que si estos hubiesen querido sublevarse lo hubieran hecho desde la primera liberación de uno de ellos? ¿No ven, en fin, que si los ingleses se tornasen amenazadores, el único medio de detenerlos es establecer la unión de las dos clases, quiero decir, los dos partidos de una misma clase, la clase poseedora y esclavista, tuviese claro u obscuro semblante?”<sup>76</sup>.

Este discurso puede interpretarse, como hizo Jean Jaurès en su *Historia Socialista de la Revolución Francesa* (1901), como una apuesta para conseguir una alianza de clase entre mulatos y blancos en tanto propietarios de los medios de producción capitalista/esclavista. Sin embargo, esta alianza en términos de clase no convencía a los *grands blancs* a los que otro tipo de lazos (raciales) les unían con los *petits blancs*. Reconocer la igualdad de derechos a los mulatos significaba extender los privilegios raciales históricamente reservados a los blancos a individuos negros, lo que tendría como efecto posicionarlos por encima de los blancos pobres. Es frente a esa idea como se entienden las palabras de Raymond ante la Asamblea constituyente en París cuando, intentando re-articular las afinidades (y antagonismos) de clase y ‘raza’, señalaba: “¿Qué importa que sean blancos? ¿Qué importa que nosotros seamos mulatos? Unos y otros somos propietarios, unos y otros poseemos esclavos y tierras, y somos, por consiguiente, aliados naturales”<sup>77</sup>. Para Jaurès, estas palabras evidencian el

---

<sup>76</sup> El discurso de Julien Raymond reproducido en Jaurès, Jean, *Historia Socialista de la Revolución Francesa. Tomo II. La Obra de la Asamblea Constituyente*, Editorial Poseidón, Buenos Aires, 1946, citado en Franco, José Luciano, *Serie: La batalla por el dominio del Caribe y el Golfo de México. Historia de la Revolución de Haití*, Academia de Ciencias de Cuba, La Habana, 1966, p. 197. Es necesario señalar que mientras Raymond defendió este discurso, la figura de Ogé ha sido vinculada a la emancipación de los esclavos y más aún, este supuesto posicionamiento fue entendido como una de las motivaciones principales para su violento asesinato (ejecutado en la rueda). Por ejemplo, así lo expresó Toussaint Louverture en su proclamación del 29 de agosto de 1793 en la que dijo: “¡Acordaos del valiente Ogé, queridos camaradas, al que mataron por haber defendido la causa de la libertad!”, en Louverture, Toussaint, *La Revolución Haitiana*, Akal, Madrid, 2013, p. 51. Editor por Nekt Nesbit y traducido por Alfredo Brotons Muñoz. Sin embargo, aunque puede comprenderse que Ogé favorecía una emancipación paulatina, no fue esto lo que defendió en París, ni tampoco a su regreso a la colonia como puede interpretarse de su carta a los miembros de la Asamblea Provincial de Cabo Francés en 1790 y que comentaré más adelante.

<sup>77</sup> *Ibidem*.



doble antagonismo que se vivía en la colonia –antagonismo de raza entre los blancos y los hombres libres de color; antagonismo de raza y clase entre los propietarios blancos y los esclavos negros<sup>78</sup>. También, esto ponía en evidencia cómo la abolición de la esclavitud podría afectar a los intereses de clase de la propia burguesía revolucionaria francesa, a pesar de que la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 había reconocido la igualdad de todos los hombres<sup>79</sup>. Es por eso, como sostiene Jaurès, que “[l]a burguesía revolucionaria retrocedió ante el clamor de los grandes intereses amenazados, y no solamente no decretó la abolición de la esclavitud, sino que ni estudió siquiera las medidas de transición que hubieran podido facilitarla”<sup>80</sup>.

Esta interpretación marxista permite ver cómo la amenaza al privilegio de clase, en el contexto de los reclamos de los mulatos en París, generó una fuerte contradicción en los discursos republicanos y, en especial, en su implementación en las colonias. Esta también sirve para mostrar cómo ese privilegio de clase se sostenía sobre el privilegio

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>79</sup> La declaración, no obstante, develó sus limitaciones sexistas y racistas al excluir a las mujeres de estos derechos y al negar la categoría de hombre a los “hombres de color” (propietarios y esclavizados). Una de las críticas más importantes a esta limitación de la declaración fue la que hizo Olympe de Gouges en su Declaración de los Derechos de las Mujeres y los Ciudadanos (1791). De Gouges fue asesinada en 1793 por sus críticas a las violentas represiones de la revolución y fue crítica constante de la violencia. Es en este contexto que escribe el prefacio de la edición de 1792 de su obra *L'Esclavage des Noirs, ou l'heureux naufrage* (1789). Sin embargo, a pesar de sus críticas al régimen colonial, en su prefacio esta demuestra su imaginario atravesado por informado por la colonialidad cuando asume la natural sumisión que el negro debe al blanco partiendo de su postura en contra de la violencia revolucionaria, sea en Francia o en Santo Domingo. Esta dice: “Ahora les hablo a ustedes, esclavos y hombres de color [mulatos]. Quizás tengo el derecho indisputable para reprochar su salvajismo; al imitar la crueldad de los tiranos, les reivindicar. La mayoría de sus amos fueron humanos y bien intencionados, y ustedes, en su ira ciega no distinguen entre las víctimas inocentes y sus perseguidores. Los hombres no nacieron para estar encadenados, pero ustedes prueban que las cadenas son necesarias. [...] ¡Qué crueldad! ¡Cuánta inhumanidad! ¡Oh! Cuánto sufrimiento infligen a aquellos moderados que querían suavizar vuestra fe [...] Teman a mi predicción, ustedes saben que está basada en la verdad y fundamentos sólidos. La razón y la justicia divina inspira mi profecía [...] Detesto a sus tiranos y estoy horrorizada por sus crueldades. Oh! Si mis palabras les llegaran, si ustedes reconocieran todas sus ventajas, les reto a creer que estas calmarán sus espíritus indomables y les llevarán a la paz que es necesaria para el bienestar de la colonia y para sus propios intereses”, citada en Dubois, Laurent y John D., Garrigus, *Slave Revolution in the Caribbean...*, *op. cit.*, ps. 108-109. En este sentido, como han criticado las feministas negras al feminismo ‘clásico’, el privilegio racial (en este caso de De Gouges) le permitió reproducir una exclusión no solo sobre los negros en general, sino también, sobre las mujeres negras que también participaron de los complotos criticados por la autora (envenenamientos a blancos, entre otros). De Gouges pone de manifiesto que la estabilidad y el orden son prioritarios y, en su afán de condenar la violencia (entendido por su propia experiencia en Francia) esta plasma en sus críticas a los esclavos sublevados el mismo peso que sobre los tiranos coloniales. Dos antologías de que recogen las teorizaciones sobre estas limitaciones del feminismo ‘clásico’ en Jabardo, Mercedes (ed.), *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2012 y VV.AA., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004.

<sup>80</sup> Jaurès, Jean, *Historia Socialista de la Revolución...*, *op. cit.*, p. 189.

racial de la supremacía blanca asentado por varios siglos en Santo Domingo. Una de las formas de explicar que los propietarios mulatos no fuesen tratados como iguales y no fuesen considerados en mismos términos que los *grands blancs*, era la racialización de su subjetividad mestiza y, más aún, el miedo a que la mejora en el trato a las personas de color libres generara expectativas entre los esclavos. Los plantadores blancos, sujetos a su régimen de verdad sobre los mestizos y los negros, habían trazado una “línea de color” que ni siquiera sus intereses económicos les permitían cruzar.

Los representantes de los intereses mulatos ante Asamblea Constituyente utilizaron otros argumentos recogidos por Aimé Césaire, en *Toussaint Louverture: La Revolución Francesa y el problema colonial* (1960). Héctor De Joly, el abogado francés colaborador con Raymond y Ogé, por ejemplo, enfatizó en el suplicio colonial del mestizo en términos de esclavitud, revelando una lista de los agravios que vivían como ciudadanos franceses oprimidos. Este sostuvo que:

“aún existe, en una de las regiones de este imperio, una especie de hombres envilecidos y degradados, condenados al desprecio, a todas las humillaciones de la esclavitud, en una palabra, franceses, que gimen bajo el yugo de la opresión. Tal es la suerte de los infortunados colonos americanos conocidos en las islas bajo el nombre de mulatos, cuarterones, etc...”<sup>81</sup>.

En su discurso, De Joly opta por una comprensión de la humanidad de los mulatos en tanto “hombres envilecidos y degradados” a los que, al negárseles el reconocimiento ciudadano, se les había humillado y esclavizado. Desde luego, en sus palabras no incluye a los esclavos de Santo Domingo como otra subjetividad racializada y legalmente esclavizada por el régimen colonial. Así, De Joly opta por trazar una línea entre el ser y el no ser; es decir, entre quienes el gobierno revolucionario francés debía reconocer su condición de ciudadanos y aquellos que, estando en un fase inferior e infantil, ni siquiera sería necesario incluirlos dentro del discurso. Esto responde a un contexto en el que las ideas de emancipación e igualdad de la burguesía buscaban conformar un ‘nuevo’ régimen de verdad que, sin cuestionar el sistema esclavista,

---

<sup>81</sup> Césaire, Aimé, *Toussaint Louverture: La Revolución Francesa...*, *op. cit.*, p. 109. Ver también Cooper, Anna Julia, *Slavery and the French and Haitian Revolutionists: L'attitude de la France à l'égard de l'esclavage pendant la Révolution*, 2<sup>da</sup> ed., Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, 2006, ps. 59-60 [Originalmente presentado como tesis doctoral en París en 1925]. Editado y traducido Frances Richardson Keller.

pretende expandir los privilegios de la supremacía blanca a través de los vínculos de clase, manteniendo a la otredad fijada en su zona del no ser.

Está retórica sobre la esclavitud de los hombres y su degradación como consecuencia del trato recibido por los regímenes coloniales, reproduce una anterior desarrollada durante la Guerra de Independencia de las Trece Colonias. Aunque no se puede profundizar aquí en el análisis de esta, es necesario, no obstante, recordar cuál era el imaginario y las lógicas de colonialidad presentes en ese contexto. En primer lugar, por el contenido de los discursos de emancipación e independencia desarrollado desde y para la supremacía blanca y, en segundo lugar, por las implicaciones que tuvo para el mantenimiento del sistema esclavista y de otros modos de tutelaje sobre el otro esclavizado, sobre las ‘minorías’ racializadas y sobre las mujeres. En este sentido, para Lester D. Langley, la Guerra de Independencia estadounidense fue una “revolución desde arriba” en la cual “la república que construyeron excluyó de manera efectiva a todos menos a los hombres blancos”<sup>82</sup>. No obstante, el autor sostiene que los colonos estadounidenses, en su proceso constitutivo, “habrán fallado en dirigir ‘la cuestión social’ [...] pero articularon una mitología revolucionaria con su vagamente definido, pero inspirador, nacionalismo”<sup>83</sup>. Aspecto fundamental para comprender la construcción del “excepcionalismo estadounidense” sobre el cual se articuló su imaginario y discurso identitario en distintas direcciones. Esto es, desde su auto-comprensión como “pueblo elegido”, pasando por su construcción identitaria contraria a su “otro temporal/espacial” –como podría entenderse a Europa–, hasta sus proyecciones sobre el resto de repúblicas que emergieron en el siglo XIX en América y sobre las cuales, a lo largo del siglo XX, incrementó sus prácticas de tutelaje<sup>84</sup>.

En el caso de Santo Domingo durante el contexto de la Revolución francesa, es cierto que hubo algunos avances en la situación política y legislativa de los mulatos en

---

<sup>82</sup> Langley continúa “excluyeron a las mujeres y a las minorías de cualquier participación significativa en la vida política y tras generaciones algunos se resistían a conceder el voto a quien no fuese propietario”. En Langley, Lester D., *The Americas in the Age of Revolution...*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> Para una reflexión sobre la otredad espacio/temporal, ver Said, Edward, *Orientalismo*, Debolsillo, Barcelona, 2008; Doty, Roxanne Lynn, *Imperial Encounters: The Politics of Representation in North-South Relations*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996; y también, Prozorov, Sergei, “The other as past and present: beyond the logic of ‘temporal othering’ in IR theory”, en *Review of International Studies*, vol. 37, n.º. 3, 2011, ps. 1273-1293. [Versión publicada en castellano como: “El Otro como pasado y presente: más allá de la lógica de la ‘otredad temporal’ en la teoría de las Relaciones Internacionales”, en *Relaciones Internacionales*, n.º. 29, 2015, ps. 179-203. Traducido por Manuel López-Forjas].

la colonia, como por ejemplo, el decreto del 8 de marzo de 1790. Sin embargo, lo más peliagudo en las sesiones de la Asamblea Constituyente en París fue lo relacionado al “estado de las personas”, que no solo incluía la concesión del voto a los mulatos, sino también una legislación a favor de un mejor trato a los esclavos —estando la abolición fuera de la discusión—<sup>85</sup>. Sin embargo, los antagonismos raciales contra los mulatos fueron más importantes para los *grands blancs* que sus afinidades de clase, por lo que boicotearon la implementación del decreto y no permitieron a los mulatos participar en las elecciones para establecer las asambleas provinciales, ni la asamblea general en la colonia. Esta negativa a reconocer a sus posibles aliados de clase, al mantener la “línea de color” como dispositivo de poder y convertir a los mulatos en sus enemigos raciales, así como la violencia con la que los *grands blancs* reaccionaron a las insistencias desde París, forman parte de los acontecimientos que precipitaron la rebelión de mulatos que desencadenaría la Revolución haitiana.

Es importante señalar también, al menos brevemente, las similitudes entre las discusiones presenciadas en París sobre la inclusión, gestión y gobierno de la otredad y las producidas para redactar la constitución de Estados Unidos. Desde luego, ambos momentos constitutivos fueron fundamentales para reproducir las subjetividades otrorizadas en términos de ‘raza’, clase y ‘género’ dentro de los nuevos regímenes republicanos. En el caso estadounidense, la revolución pudo haberlos inspirado a “reevaluar el lugar de la esclavitud en una sociedad republicana, pero la experiencia liberadora no les motivó a eliminar la línea de color”<sup>86</sup>. Esta línea, tanto en los estados del Norte como en los del Sur conllevaba que “un esclavo liberado, incluso si era mulato o cuarterón, llevaría por siempre la marca del color”<sup>87</sup>. El imaginario colectivo, más aún, estaba atravesado por la sospecha hacia el otro, al entender que “los blancos habían sido ingleses y se habían convertido en estadounidenses para reivindicar sus derechos ingleses”; mientras que los negros “podrían haber sido súbditos ingleses, pero los blancos no creían que estos pensarán instintivamente como británicos”<sup>88</sup>. En esta

---

<sup>85</sup> Di Tella, Torcuato S., *La rebelión de esclavos...*, op. cit., p. 65. Más aún, el 24 de septiembre de 1791, la Asamblea Constituyente en París se declara incompetente sobre la cuestión del estado de las personas.

<sup>86</sup> Langley, Lester D., *The Americas in the Age of Revolution...*, op. cit., ps. 67-69. El autor dice que, incluso, James Madison llegó a sugerir que lo que realmente les dividía era “el tener o no tener esclavos”, y que, lo acordado entonces llevó a la paradoja de que en caso de una sublevación de esclavos, los estados anti-esclavistas estaban obligados a defender a los gobiernos y propietarios esclavistas del sur.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> *Ibid*.

construcción discursiva de una identidad nacional estadounidense republicana y propietaria, pero sobre todo, blanca y masculina, se encuentra el deseo de imaginarse como una “nueva raza de hombres”. Así lo defendió el francés, naturalizado estadounidense, Saint Jean de Crèvecoeur en 1782 al decir,

“¿de dónde han venido todas estas personas? Estos son una mezcla de ingleses, escoceses, irlandeses, franceses, holandeses, alemanes y suecos [...] ¿Qué es, por tanto, el estadounidense, este nuevo hombre? Él es o europeo o descendiente de europeos, de ahí esa extraña mezcla de sangre que no encontrarás en otro país. Aquí, los individuos de todas las naciones se han fundido en una nueva raza de hombres...”<sup>89</sup>.

Este planteamiento de la “mezcla de sangre” en el “nuevo hombre” estadounidense podría verse como “la opinión excepcional de un romántico inmigrante francés”, intentando contestar al imaginario dominante de finales del siglo XVIII articulado en torno a la exclusiva ascendencia británica. Se sustentaba, no obstante, en la evidencia de la amalgama de colonos no-ingleses que participó en la formación de la nueva república<sup>90</sup>. Ambos discursos coinciden en una cuestión fundamental: la nueva nación solo reconocía al blanco, inglés, europeo o descendiente de europeos, como habitante y forjador de su identidad nacional ya racializada. Ante la cuestión ontológica de qué era un estadounidense, cualquiera de las respuestas que sustentarían al régimen de verdad pasaría por, entre otros, excluir al negro, libre o esclavizado, de dicha condición.

En resumen, se puede afirmar que la respuesta a la cuestión ontológica del negro en el imaginario supremacista blanco de finales del siglo XIX, fue articulada de forma muy similar en el caso francés y el estadounidense. En ambos casos se sostenía sobre un régimen de verdad que negaba la humanidad del negro y, en caso de reconocerla, se graduaba de forma que los africanos y afro-descendientes siempre ocuparían el escalafón más bajo de la comparación. Es necesario recordar, en el caso estadounidense, que durante la Convención Constituyente de 1789, la cuestión de si se debería incluir a los esclavos como población a efectos representativos e impositivos conllevó un gran debate entre los representantes del Norte y del Sur. Así, con un discurso liberal de

---

<sup>89</sup> Crèvecoeur, Saint Jean de, *Letter from an American Farmer*, 1782, citado en Jordan, Winthrop D., *The White Man's Burden. Historical Origins of Racism in the United States*, Oxford University Press, Nueva York, 1974, p. 132.

<sup>90</sup> Jordan, Winthrop D., *The White Man's Burden...*, *op. cit.*, p. 133.

defensa de la democracia representativa y la libertad, los estados del Sur reclamaron que estos contasen como población para aumentar el número de sus delegados en la Cámara de Representantes. Por su parte, en un mismo orden discursivo y sin cuestionar la negación ontológica del esclavo, los estados del Norte también eran partidarios de su inclusión, no obstante, con el propósito de aumentar los impuestos del Sur. Finalmente, el acuerdo conseguido supuso que los esclavos contasen como 3/5 partes de una persona, favoreciendo la representación de los estados del Sur. En 1865 esta medida fue declarada nula con la abolición de la esclavitud contenida en la décimo tercera enmienda a la constitución<sup>91</sup>.

En el caso francés, en un debate parlamentario pocos días antes de la toma de la Bastilla, el diputado Mirabeau respondía a la exigencia de los colonos de que se incluyese a los hombres libres de color y los negros como población colonial para obtener mayor representación en la Asamblea:

“¿Están las colonias ubicando a sus negros y a su gente de color en la clase de los hombres o en la de las bestias de carga? Si los colonos quieren que los negros y la gente de color cuenten como hombres, dejémosles afrancesarles primero; que todos lo que puedan ser electores también puedan ser elegidos. Si no, les pedimos que observen que, al hacer proporcional el número de diputados de la población de Francia, no hemos tomado en cuenta ni el número de caballos ni el número de mulas”<sup>92</sup>.

Mirabeau buscaba, por un lado, denunciar el intento de apropiación del discurso democrático representativo por parte de los colonos que, a su vez, eran los más fieros opositores a la extensión de la igualdad de derechos a los mulatos y, por supuesto, a los negros. Sin embargo, por otro lado, al igual que hicieran los representantes de los estados del Norte en Estados Unidos, su discurso se insertaba dentro del orden discursivo imperante (de superioridad blanca) y no cuestionaba la negación de la humanidad de los otros. Lo que Mirabeau exigía era coherencia. Si se quería hacer del otro un hombre, entonces lo primero era convertirlo en francés.

---

<sup>91</sup> Véase Langley, Lester D., *The Americas in the Age of Revolution...*, *op. cit.*, p. 69. Desde luego, la determinación de la humanidad de los hombres esclavizados, reducidos a 3/5 partes de los hombres libres, no fue solo una cuestión de la representatividad en un orden republicano, sino que evidenció el régimen de verdad sostenido en dicho contexto sobre la coseidad-humanidad ontológica del esclavo desde la supremacía blanca.

<sup>92</sup> Honoré Gabriel Riquetti, Conde de Mirabeau, citado en Trouillot, Michel-Rolph, *Silencing the Past...*, *op. cit.*, ps. 78-79.

En Puerto Príncipe la lucha política de los mulatos continuaba. Vincent Ogé exigió el cumplimiento del decreto del 8 de marzo e insistió en que su discurso en París nunca fue favorable a la emancipación de los esclavos, sino que perseguía la igualdad para los hombres libres de color. En su carta a los miembros de la Asamblea Provincial de Cabo Francés, dijo:

“Un prejuicio, mantenido por mucho tiempo, está a punto de caer. Yo estoy comprometido con un cometido que indudablemente me honra. Les pido que promulguen a lo largo de la colonia las instrucciones de la Asamblea Nacional del 8 de marzo, la cual da sin ninguna distinción, a todos los ciudadanos libres, el derecho de ser admitidos a todas las funciones y cargos [públicos]. Mis pretensiones son justas y espero que ustedes las asuman. No debo hacer un llamado al levantamiento de las plantaciones; no me merecería la pena. [...] Cuando solicité el decreto a la Asamblea Nacional, el cual obtuve a favor de los colonialistas americanos, antiguamente llamados bajo el despectivo epíteto de ‘hombres de sangre mixta’, no incluí en mis reclamos la condición de los negros que viven en servidumbre. Ustedes y nuestros adversarios han malinterpretado mis pasos con el propósito de desacreditarme ante los hombres honorables. ¡No, no, caballeros! Hemos puesto un reclamo hacia delante por la clase de hombres libres quienes, por siglos, han estado bajo el yugo de la opresión. Exigimos la ejecución del decreto del 8 de marzo [...] pero si, contrario a mis expectativas, no satisfacen mi demanda, no responderé por el desorden al que mi justa venganza pueda llevarme”<sup>93</sup>.

Ogé fue uno de los líderes de la conocida sublevación del 28 de octubre de 1790 en Puerto Príncipe y terminó siendo acusado por traición y ejecutado en la rueda<sup>94</sup>. Su muerte marcó profundamente a los mulatos sublevados e incrementó la inestabilidad en la colonia y tuvo como resultado que el discurso colonialista comenzara a perfilar la necesidad de plantear la afinidad de clase entre los propietarios de esclavos como una

---

<sup>93</sup> Carta de Vincent Ogé a la Asamblea Provincial de Cabo Francés, de octubre de 1790. Documento recogido en Beard, John F. (ed.), *Toussaint Louverture: A Biography and Autobiography*, James Redpath Publisher, Boston, 1863, ps. 46-47. Recurso electrónico de University of North Carolina, Chapel Hill, 2001. [Disponible en: <http://docsouth.unc.edu/neh/beard63/beard63.html>].

<sup>94</sup> El relato de C.L.R. James sobre la muerte de Ogé: “Los blancos torturaron a Ogé y a sus compañeros a lo largo de un juicio que duró dos meses. Los condenaron a ser conducidos por el verdugo hasta la puerta principal de la iglesia parroquial, sin sombrero y en camisa, y de rodillas allí, con una soga alrededor del cuello y con candiles en las manos, fueron obligados a confesar sus crímenes y pedir perdón, tras lo cual los llevaron a la plaza de los desfiles donde les rompieron brazos, piernas y codos en un potro, los ataron a continuación sobre ruedas, de cara al sol, para permanecer así expuestos hasta que a Dios le pareciese bien mantenerlos vivos. Posteriormente serían decapitados, y sus bienes y propiedades confiscados. Hasta en la muerte debía mantenerse la división racial. La sentencia especificaba que debían ser ejecutados en el lado de la plaza opuesto a aquel donde se ejecutaba a los blancos”. En James, C.L.R., *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2003, p. 81.

pieza clave para mantener la unidad de la colonia y la preservación del sistema de plantaciones.

Entre abril y mayo de 1791 se llevó a cabo la Asamblea Constitucional en París. Tanto el *Club Massiac* como los representantes coloniales exigieron incluir en la constitución el reconocimiento del sistema esclavista para asegurar así su continuidad. Su objetivo principal era asegurar la no intromisión de los intereses metropolitanos en una práctica y sistema que, según estos, solo competía a las Asambleas Coloniales<sup>95</sup>. En dicho debate, Robespierre intervino de forma crítica contra la introducción del término esclavo en la constitución con las siguientes palabras:

“El interés supremo de la nación y de las colonias reside en que permanezcáis libres y en que no derribéis con vuestras propias manos los pilares de la libertad. Que mueran las colonias (violentas interrupciones) si el precio a pagar por ellas es vuestra felicidad, vuestra gloria, vuestra libertad. Lo repito: que mueran las colonias si el deseo de los colonos es amenazar con forzarnos a decretar aquello más ventajoso para sus intereses. Declaro en nombre de la Asamblea, en nombre de aquellos que no desean derribar la Constitución, en nombre de toda la nación que desea la libertad, que no sacrificaremos a los diputados coloniales ni la nación, ni las colonias ni al resto de la humanidad”<sup>96</sup>.

Si bien el discurso de Robespierre aparentó ser el más crítico hacia las posturas de los diputados coloniales y sus negativas a reconocer los derechos de los mulatos, este no hacía una crítica al colonialismo ni a la esclavitud, salvo en el caso de que dichas

---

<sup>95</sup> Martínez Peria, Juan Francisco, *¡Libertad o Muerte!..., op. cit.*, p. 54. El autor presenta el artículo propuesto por el propietario de esclavos y plantador Moreau de Saint Mery que decía: “La Asamblea Nacional decreta como artículo constitucional, que ninguna ley sobre el estatus de los esclavos en las Indias Occidentales francesas, jamás será promulgada por la Asamblea Nacional, excepto a pedido expreso y formal de las Asambleas Coloniales”. Citado también en Césaire, Aimé, *Toussaint Louverture..., op. cit.*, p. 140.

<sup>96</sup> Discurso de Robespierre citado en James, C.L.R., *Los jacobinos negros..., op. cit.*, p. 83. James aclara en la nota a pie de página 6 que Robespierre nunca dijo “qué mueran las colonias antes que vuestros principios”, sino que esto fue una “mentira reaccionaria que ha sobrevivido hasta el día de hoy”. Véase la nota 6 en la página 349. En un análisis similar, Martínez Peria menciona el posicionamiento de Robespierre en contra del mencionado artículo de Saint Mery insistiendo en que la esclavitud no debía figurar en la constitución. Este sostiene que el discurso de Robespierre ha tenido varias lecturas. Por una parte, ha sido entendido no tanto como una postura anti-esclavista sino más bien como una negativa a que figurase en la constitución un artículo que podría ser utilizado para implementar la tiranía en los territorios franceses. Por otra parte, se ha entendido que si bien Robespierre, al igual que los *Amis des Noirs*, era moderado en sus posturas, este no compartiría que una institución contraria a la libertad figurara en la constitución. No obstante, y como recuerda C.L.R. James, el discurso de Robespierre “[f]ue espléndido, pero no era la abolición. Las objeciones de Robespierre iban dirigidas exclusivamente a la palabra esclavitud, no al hecho en sí. Todo conspiraba para que el hecho en sí quedase en silencio, aunque estaba en la mente de todos”. Para una discusión más extensa véase Martínez Peria, Juan Francisco, *¡Libertad o Muerte!..., op. cit.*, p. 55; Dubois, Laurent, *Avengers of the New World..., op. cit.*, ps. 88-89 y Gauthier, Florence, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution*, PUF, París, 1992, p. 189.



prácticas representaran una amenaza para la felicidad, gloria y libertad de los ciudadanos franceses. Su reclamo, por tanto, puede leerse como un llamamiento a la prudencia y al orden entendiendo que el progreso de la revolución en la metrópoli solo podría garantizarse a través de la unión de la clase propietaria y la estabilidad de las colonias. A pesar de los debates generados en la Asamblea, como sostiene Juan Francisco Martínez Peria, para la mayoría de los diputados, y entre estos Robespierre, el problema con la palabra esclavo era “más semántico que político-social-económico”, por lo que aceptaron el artículo propuesto cambiando esa palabra por la de “personas no libres”<sup>97</sup>. De esta forma, sin lugar a dudas, la Revolución francesa, “con su hipocresía semántica, mostraba una vez más sus límites eurocéntricos, burgueses y racistas”<sup>98</sup>.

Una vez se estableció que solo se discutiría el estatus de los mestizos, los *grands blancs* insistieron en el problema que la igualdad racial representaba para las colonias<sup>99</sup>. Por su parte, los Amigos de los Negros continuaron defendiendo a los mestizos y recordaban que el decreto del 8 de marzo de 1790 les había incluido como ciudadanos al aplicarse a todos los propietarios de las colonias<sup>100</sup>. Estos defendían, así, el privilegio de clase de los mestizos insistiendo en la configuración de dos grandes clases en la colonia, la propietaria y la esclava, y la necesidad de dicho privilegio para mantener el orden. En este sentido, “sus propuestas buscaban reformar el racismo del sistema colonial francés, no para terminar con el colonialismo sino para protegerlo de su propia autodestrucción”<sup>101</sup>. Finalmente, el 15 de mayo de 1791, la Asamblea Nacional proclamó la Carta de Derechos por la que se concedía a los hijos mulatos de padre y madre libres los mismos derechos que a los blancos<sup>102</sup>.

---

<sup>97</sup> Martínez Peria, Juan Francisco, *¡Libertad o Muerte!...*, op. cit., p. 55.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> *Ibid.*, ps. 55-56. Los *affranchis* era el término para llamar a los mulatos (u hombres libres de color) que también eran propietarios de plantaciones.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>101</sup> *Ibid.*, ps. 55-56.

<sup>102</sup> El decreto propuesto por el diputado jacobino Jean-François Rewbell, y finalmente aprobado por la mayoría de los diputados, decía: “La Asamblea Nacional decreta que la Legislatura Nacional nunca promulgará leyes concernientes sobre el estatus político de los hombres de color, que no sean hijos de padres libres, sin el previo consentimiento de las asambleas coloniales, (...) pero las personas de color que hayan nacido de padres libres serán permitidas a votar en las futuras elecciones parroquiales y coloniales, si cumplían con el resto de los requisitos (...)”. Citado en Martínez Peria, Juan Francisco, *¡Libertad o Muerte!...*, op. cit., p. 56 y Jaurès, Jean, *Historia Socialista de la Revolución Francesa...*, op. cit., p. 204.

#### 4.4.2. Los esclavos se sublevan: la lucha por la libertad

Mientras los mulatos esclavistas estaban exigiendo sus derechos en París, en la colonia el cimarronaje se había vuelto bastante común, al igual que el estallido de sublevaciones limitadas de los esclavos contra sus amos<sup>103</sup>. Los envenenamientos, tanto de blancos como de sus animales, fueron más comunes y cada vez más el aire colonial transmitía la sensación de complots organizados en reuniones clandestinas y ceremonias de vudú<sup>104</sup>. En la mayoría de las narrativas históricas se resalta la celebrada el 14 de agosto de 1791 por el “*papaloi* o alto sacerdote” de vudú, el jamaiquino Dutty Boukman, llevada a cabo en Bois-Caïman y donde se produjo la convocatoria a la sublevación. Con la proclama en *kreyòl* “*couté la Liberté dan coeur à nous*” (escuchen a la voz de la libertad que habla en los corazones de todos nosotros)<sup>105</sup>, se acordó que la noche del 21 de agosto se comenzarían a quemar las plantaciones. Ocho días más tarde, el 29 de agosto, se dio por iniciada oficialmente la sublevación de esclavos en Cabo Francés<sup>106</sup>.

El levantamiento de esclavos tomó por sorpresa a la población blanca de la isla. Si bien en días anteriores algunos diputados blancos que se dirigían a las asambleas provinciales habían sufrido algunos altercados, la población blanca, según C.L.R. James, “despreciaba demasiado a los esclavos para considerarlos capaces de organizar

---

<sup>103</sup> El cimarronaje como práctica tanto individual, como en ocasiones masiva, era también común en las décadas anteriores a la Revolución. No obstante, como sostiene Robin Blackburn, “las bandas de cimarrones de Santo Domingo no representaban una amenaza mayor al orden esclavista para 1789”. En Blackburn, Robin, *The Overthrow of Colonial...*, op. cit., p. 169. Para un estudio en detalle sobre el cimarronaje y su impacto en las sublevaciones de esclavos, véase Fouchard, Jean, *The Haitian Maroons: Liberty or Death*, Edward W. Blyden Press, Nueva York, 1981.

<sup>104</sup> La cuestión de los envenenamientos que aterraba a los propietarios blancos forma parte de la leyenda que se formara desde mediados del siglo XVIII sobre el cimarrón François Mackandal. Desde su escondite se convirtió en un mito. Fue acusado de un complot para envenenar a los propietarios blancos, apresado y asesinado en 1758. A partir de entonces se convirtió en una leyenda entre los esclavos que decían verle reencarnado en animales y árboles. Un breve relato de la vida de Mackandal y su influencia en el cimarronaje, puede encontrarse en Pinto Tortosa, Antonio Jesús, “Negro sobre blanco: La influencia de los sucesos de Haití y la propaganda abolicionista en las revueltas de esclavos del Caribe Hispano en 1812”. Publicado por Red de estudios comparados del Caribe y Mundo Atlántico. Disponible en: [<http://reccma.es/libros-pdf/antonio-jesus-pinto-tortosa-01.pdf>], también Laviña, Javier, “Tambores y cimarrones en el Caribe”, en *América Negra*, n.º. 9, 1995, p. 97. Desde la literatura, puede verse la conocida novela de Alejo Carpentier, *El reino de este mundo* (1949).

<sup>105</sup> Citado en Blackburn, Robin, *The Overthrow of Colonial...*, op. cit., p. 191.

<sup>106</sup> Fick, Carolyn E., *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*, University of Tennessee Press, Knoxville, 1990, ps. 91-93; Martínez Peria, Juan Francisco, *¡Libertad o Muerte!...*, op. cit., ps. 62-65; Murgueitio, Carlos Alberto, “La revolución negra en Saint Domingue...”, op. cit., p. 9. Arpini, Adriana, “Política y sociedad en el pensamiento caribeño del siglo XIX. Tres escenarios”, en *Revista Encuentros Latinoamericanos*, vol. 6, n.º. 2, 2012, ps. 146-147. La fecha del levantamiento también ha sido fijada en la noche del 22-23 de agosto, en Coquery-Vidrovitch, Catherine y Éric Mesnard, *Ser esclavo en África y América...*, op. cit., p. 237.

un movimiento de masas a gran escala”<sup>107</sup>. No obstante, su incapacidad de detectar que se estaba organizando un levantamiento no responde únicamente a considerarlo imposible, sino también, como nos recuerda James, se debió a la solidaridad que mostraron los esclavos manteniendo el pacto de silencio por días, incluso al ser interrogados por las autoridades coloniales<sup>108</sup>. Por ello, el gobernador Blanchelande estuvo más dedicado a una supuesta trama de los *petits blancs* e ignoró el plan que desde las plantaciones, y en complicidad a los esclavos de la ciudad, se estaba gestando.

A pesar de la incapacidad del gobierno colonial para prever el inicio de la insurrección, los esclavos se habían rebelado para ser libres, lo que no sería tolerado por la clase esclavista, produciéndose un fuerte aumento de la tensión política y de la violencia en la colonia<sup>109</sup>. La sublevación masiva de esclavos en el Norte de la colonia y el contexto revolucionario francés en la metrópoli, “cambiaron en pocos meses las opciones políticas y las relaciones de fuerza: el poder colonial se vio debilitado por los conflictos metropolitanos y las deserciones de los ‘libres de color’, algunos de los cuales se unieron a los esclavos sublevados”<sup>110</sup>. Esto, una vez más, reflejó cómo operó la cuestión racial a lo largo de la Revolución haitiana. A pesar de ser propietarios de esclavos, los hombres libres de color no lograban ser reconocidos como ciudadanos; ahora, algunos de estos se unían a los negros para luchar contra el enemigo común.

En la Provincia del Oeste, el liderazgo de los mulatos les había llevado a vencer a los blancos y a establecer la paz aunque, nuevamente, a expensas de la continuidad del sistema esclavista. De esta forma, los blancos y mulatos firmaron el concordato el 19 de octubre en el que, entre otras cuestiones, se disolvía la Asamblea Provincial Occidental, se reclutaba dos batallones de la Guardia Nacional entre los mulatos y se rehabilitaba la memoria de Ogé<sup>111</sup>. No obstante, la paz entre blancos y mulatos duró poco, pues, mientras estos habían estado batallando y celebrando sus acuerdos, el 24 de septiembre la Asamblea Constituyente en París había decretado retirar los derechos otorgados a los

---

<sup>107</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 92.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 100. James señala cómo “[l]as escarapelas blancas acusaron a los patriotas y a los Amigos del Negro de iniciar a la revuelta, mientras que las escarapelas rojas acusaban a los monárquicos y a los contrarrevolucionarios de Francia. Los pequeños blancos acusaron a los mulatos y los masacraron en las calles a plena luz del día”.

<sup>110</sup> Coquery-Vidrovitch, Catherine y Éric Mesnard, *Ser esclavo en África y América...*, op. cit., p. 237.

<sup>111</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 103.

hombres libres de color y devolverles bajo la tutela de los colonos blancos<sup>112</sup>, desvaneciéndose las posibilidades de un acuerdo entre blancos y mestizos. El Sur del país se encontraba en una situación similar cuando un intento de acuerdo fracasó. Los mulatos se apoderaron de las ciudades más importantes y los blancos sublevaron a sus esclavos para defenderse. Mientras tanto, en el Norte la violencia por parte de todos los bandos continuaba. Un intento de acuerdo entre mulatos y blancos terminó fracasando ante la prohibición de la Asamblea del mismo por lo que la violencia entre estos dos grupos llevó, como sostiene James, a “horribles atrocidades”<sup>113</sup>.

Ante tal panorama, el 29 de noviembre llegaron tres representantes del gobierno francés, Philippe-Rose Roume de Saint Laurent, Ignace-Frédéric de Mirbeck y Edmond de Saint Léger. Para entonces, la insurrección comenzaba a presentar problemas pues la destrucción en la colonia amenazaba los modos mismos de supervivencia de los antiguos esclavos. Esto llevó a que se planteara la posibilidad de un acuerdo de paz entre los líderes de los negros sublevados, para entonces Jean François y Biassou, con los comisarios franceses<sup>114</sup>. Estos líderes eran conscientes de lo que este acuerdo podía implicar para los miles de antiguos esclavos ya sublevados que, al verse traicionados, podrían reaccionar con mayor violencia. A pesar de ello, Jean François estaba dispuesto a firmar e, incluso, escribió que “eran una multitud de negros africanos incapaces de decir dos palabras seguidas en francés”<sup>115</sup>.

En las sesiones ante la Asamblea, fue Toussaint quien estuvo a cargo de dirigir las negociaciones para intentar proteger los intereses de los hombres libres en detrimento de los esclavos<sup>116</sup>. La petición de los líderes negros pasaba por una total amnistía para ellos y la emancipación para 400 de sus más fieles seguidores quienes eran, según Robin Blackburn, esclavos de élite e incluso *affranchis* que antes de la revolución ya tenían ciertos privilegios. A cambio, estos entregarían las armas y harían

---

<sup>112</sup> Gauthier, Florence, *Triomphe et mort...*, op. cit., ps. 202-203.

<sup>113</sup> Algunos relatos que el historiador destaca son el asesinato por parte de los blancos de una mujer mulata embarazada a la que extrajeron el bebé y lo tiraron a las llamas. James recuerda que los mulatos respondieron con igual violencia pero que, aún así, fueron los blancos quienes “superaron a todos sus rivales en atrocidad, instruidos como estaban en la violencia y la crueldad después del trato que habían dispensado a los esclavos”. En James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 107.

<sup>114</sup> Martínez Peria, Juan Francisco, *¡Libertad o Muerte!...*, op. cit., p. 85.

<sup>115</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 107.

<sup>116</sup> *Ibidem*, ps. 107-108.

que los esclavos volviesen a sus plantaciones<sup>117</sup>. Nuevamente, los *grands blancs* se negaron a acceder. A partir de entonces, en un intento de reconciliación, los comisarios franceses insistieron a Jean François que demostrara coherencia política hacia los *grands blancs* ofreciéndoles la libertad de sus presos políticos. Toussaint, encargado de entregar a los presos blancos, decidió aprovechar la ocasión para insistir ante los colonos sus peticiones iniciales aunque rebajando la cifra de emancipación de 400 a 60. Los colonos blancos rechazaron de nuevo la oferta y entonces la respuesta de Toussaint fue la de “libertad total para todos”<sup>118</sup>; es decir, exigir la libertad de todos los esclavos, perdiendo la confianza en las labores de mediación de los comisionados franceses totalmente subordinados a los intereses de los colonos blancos.

En dicho momento, su nuevo orden discursivo puede comprenderse como una ruptura total con el régimen de saber/poder imperante hasta entonces. La revolución ya no sería aplacada por las negociaciones entre blancos y propietarios para reorganizar la administración colonial y esclavista, sino que solo terminaría cuando la esclavitud fuese abolida. Así, la cuestión ontológica sobre el hombre pasaría por la inclusión del negro como un acto de emancipación propia. El discurso y la práctica de los negros, que ahora lucharán hasta alcanzar la libertad, estableció en esa ruptura un “espacio de experiencia” y, por tanto, un orden discursivo nuevo que reconfiguraba su “horizonte de expectativas”<sup>119</sup>. Es decir, la revolución develaba una realidad en la que los antiguos esclavos, en su práctica cotidiana de libertad, rompían con el régimen de saber imperante y construido sobre su identidad racializada y sujeta por la supremacía blanca. Esta experiencia les permitió establecer un diferente discurso y un imaginario nuevo en relación al pasado y al futuro, ambos ante su vivencia en el presente.

---

<sup>117</sup> La interpretación de esta decisión en términos de traición es aún debatida. Por un lado, C.L.R. James, sostuvo que esta situación evidenció que “[l]a traición política no es monopolio de la raza blanca, y esta abominable traición casi a renglón seguido de la insurrección muestra que el liderazgo político es una cuestión de programa, estrategia y táctica, no del color de quien lo ostenta, su común vínculo con el pueblo ni los servicios prestados”. En *Los jacobinos negros...*, *op. cit.*, p. 109. Por su parte, Robin Blackburn, por ejemplo, matiza las acciones de los líderes ante la situación de que estos ofrecían un regreso de los esclavos a las plantaciones en un contexto en el que quizás, la mayoría de estos, hubiesen estado más dispuestos a acceder a cambio de mejores condiciones. En Blackburn, Robin, *The Overthrow of Colonial...*, *op. cit.*, p. 194.

<sup>118</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, *op. cit.*, p. 111. Robin Blackburn también menciona que los comisarios civiles franceses estaban preparados para aceptar la petición de los líderes negros y que esto fue truncado por un complot organizado por los blancos. En Robin, *The Overthrow of Colonial...*, *op. cit.*, p. 194.

<sup>119</sup> Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Por una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993 y Koselleck, Reinhart, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona, 2001. Estos conceptos han sido brevemente introducidos en el capítulo primero de esta investigación.

Este nuevo horizonte de expectativa se refleja en la carta que Biassou, Jean François y Toussaint enviaron a la Asamblea Colonial en julio de 1792 tras el fracaso de las negociaciones con los comisionados Roume, Mirbeck y Saint Léger<sup>120</sup>. Comienzan recordándoles a los diputados coloniales cómo, hasta ese momento, habían tratado a sus interlocutores negros; cómo habían actuado con quienes “no saben emplear grandes palabras, pero que van a mostraros a vosotros y a todo el mundo la justicia de su causa; finalmente, son aquellos a los que llamáis vuestros esclavos y que reclaman los derechos a los que todos los hombres pueden aspirar”<sup>121</sup>. La carta continúa:

“Bajo los verdugazos de vuestro bárbaro látigo hemos acumulado para vosotros los tesoros de los que disfrutáis en la colonia; la raza humana ha sufrido viendo con qué barbarie habéis tratado a hombres como vosotros –sí, hombres– sobre los que no tenéis otros derechos excepto que sois más fuertes y más bárbaros que nosotros; os habéis dedicado al tráfico [de esclavos], habéis vendido hombres a cambio de caballos, e incluso esa es la más pequeña de vuestras faltas a ojos de la humanidad; nuestras vidas dependen de vuestro capricho, y cuando se trata de divertiros, la carga recae sobre hombres como nosotros, que la mayor parte de las veces no somos culpables de otro delito que el de estar a vuestras órdenes.

Somos negros, es cierto, pero decidnos, caballeros, vosotros que sois tan juiciosos, ¿qué ley dice que el hombre negro debe pertenecer al hombre blanco y ser propiedad suya? Desde luego no podréis hacernos ver dónde existe, si no es en vuestras imaginaciones, siempre dispuestas a formar nuevos [fantasmas] con tal que os sean ventajosas. Sí, caballeros, somos libres como vosotros, y es solamente vuestra avaricia y vuestra ignorancia las que hacen que hoy en día persista la esclavitud [...]. Si los abusos en la colonia han continuado durante varios años, eso fue antes de la afortunada revolución que ha tenido lugar en la patria, la cual nos ha abierto la senda por la que nuestro coraje y nuestro trabajo nos permitirán ascender, para llegar al templo de la libertad, lo mismo que esos valientes franceses que son nuestros modelos y a los que todo el universo está contemplando.

[...] Vosotros, caballeros, que pretendéis someternos a la esclavitud, ¿no habéis jurado respetar la Constitución francesa? ¿Qué dice esta respetable Constitución? ¿Cuál es la ley fundamental? ¿Habéis olvidado que os habéis comprometido con La Declaración de los Derechos del Hombre, que dice que los hombres han nacido libres, iguales en derechos; que sus derechos naturales incluyen la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión?”<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> Carta de Biassou, Jean François y Toussaint L'Ouverture a la Asamblea General, julio de 1792, en Nesbitt, Nick (ed.), *Toussaint L'Ouverture...*, op. cit., ps. 55-58. En esta carta Toussaint firmó con el nombre de Belair que correspondía a su sobrino de catorce años.

<sup>121</sup> *Ibidem*, ps. 55-56.

<sup>122</sup> *Ibid.*, ps. 56-57.

En esta carta no solo se refleja la radicalización de las posturas de los líderes negros en torno a su exigencia de libertad para todos, sino que además, apelan a dos cuestiones fundamentales: la raza humana como una sola y los privilegios como un ejercicio de poder y no como un orden natural de las cosas<sup>123</sup>. Los esclavos plantean su libertad en términos de igualdad. No asumen el discurso racialista de diferenciaciones raciales, sino que sostienen su igualdad humana como la razón por la cual deben ser libres. No obvian, tampoco, las condiciones materiales del imaginario que les ha mantenido en tal situación de opresión, recordando a sus interlocutores que el crimen que cometen contra la humanidad lo hacen, además, traicionando sus propios principios éticos y jurídicos. Sus reclamos representan, por tanto, una ruptura/apertura ontológica del ser de la modernidad/colonialidad. Estos rompen con el mito del universalismo francés al develar y desgajar su particularismo y etnocentrismo. Y, lo que es más importante, terminarán por abrir la ontología del ser a su carácter más pluriversal en la época moderna/colonial.

Sus exigencias fueron cuatro: libertad para todos los negros; amnistía general; garantías de cumplimiento del acuerdo por parte del gobierno español; por último, la aprobación por el rey francés y la Asamblea Nacional en París. A cambio, ofrecieron deponer las armas y regresar a las plantaciones en donde reanudarían sus labores a cambio de un salario<sup>124</sup>. Sus peticiones fueron desoídas por lo que continuaron enfrentándose al ejército francés desde el territorio de la isla bajo dominio español. Sin embargo, a partir de entonces, la postura de Toussaint, con independencia del bando en el que estuviese luchando en la guerra que se desataba entonces entre las potencias imperiales (de Francia, Inglaterra y España), era la misma. Monárquicos o republicanos tendrían que garantizar la abolición de la esclavitud si querían que la revolución terminara.

En medio de esta crisis, el 18 de septiembre de 1792 llegan a la colonia los nuevos comisarios del gobierno francés, Léger Félicité Sonthonax, Étienne Polverel y Jean Antoine Ailhaud, junto a 14.000 voluntarios de la Guardia Nacional con el

---

<sup>123</sup> En la carta también dicen: “Somos vuestros iguales, pues, por derecho natural, y si la naturaleza se complace en diversificar los colores dentro de la raza humana, ni es un delito nacer negro ni una ventaja ser blanco”. *Ibid.*, p. 56.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 58.

propósito de implementar el decreto aprobado por la Asamblea legislativa en París el 4 de abril de 1792 que otorgaba la igualdad de derechos a los mulatos<sup>125</sup>. Es necesario tener en cuenta, no obstante, el perfil político de quienes acompañaban a los comisarios. Si bien, estos eran revolucionarios, los oficiales del ejército francés eran leales al rey<sup>126</sup>. La crisis política no solo se estaba produciendo en la colonia, así, en el mes de agosto las masas parisinas echaron a los reyes. Esta radicalización de la Revolución francesa ocurría mientras los comisarios se dirigían a aplacar la revuelta colonial respaldados militarmente por tropas y altos cargos fieles al Antiguo Régimen. Al desembarcar, sin embargo, “ni los nuevos comisarios ni los habitantes de Santo Domingo sabían nada de lo que había ocurrido el 10 de agosto”<sup>127</sup>.

Los comisarios disolvieron las asambleas provinciales y la Asamblea General en la colonia con el objetivo de nombrar un nuevo gobierno en unas elecciones que incluyeran a los mulatos<sup>128</sup>. El gobierno francés, en todas las provincias de la colonia, buscó fortalecer a los mulatos al considerarlo un sector doblemente aliado a sus intereses propietarios esclavistas y republicanos. Sin embargo, pronto se dieron cuenta que había una enorme fragmentación política y social. Si bien en el Norte los mulatos estaban aliados con la república, en el Oeste y en el Sur se toparon con su preferencia hacia los “realistas” autonomistas en detrimento de la “igualdad” republicana<sup>129</sup>.

En su afán por construir una identidad colonial basada en dos clases, la propietaria y la esclava, y en disipar cualquier duda sobre una posible emancipación de los esclavos, Polverel hacía las siguientes declaraciones en septiembre de 1792:

---

<sup>125</sup> Coquery-Vidrovitch, Catherine y Éric Mesnard, *Ser esclavo en África y América...*, op. cit., ps. 237-238. A pesar de que Coquery-Vidrovitch y Mesnard aportan la cifra de 14.000 voluntarios, C.L.R. James menciona a 4.000 de la Guardia Nacional y 2.000 tripas regulares. En James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 121. Robin Blackburn aporta la misma cifra que James, en *The Overthrow of Colonial...*, op. cit., p.197.

<sup>126</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 121.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>128</sup> Inicialmente Sonthonax y Polverel deciden solicitar a la Asamblea colonial destituida que designe seis delegados a una Comisión Intermedia, más otros seis componentes nombrados por los propios comisionados entre la población de color libre. Apresan al gobernador colonial, Philibert François Rouxel, vizconde de Blanchelande, y a otros militares acusados de causar desestabilización en la colonia. Blanchelande es pasado por la guillotina el 15 de abril de 1793 en París. Para tranquilizar a los colonos, Sonthonax y Polverel lanzan una proclama en la que aseguran el respeto a las propiedades de los colonos, y declaran la guerra a cualquiera que propusiera la abolición de la esclavitud. Ver Garran-Coulon, Jean Philippe, *Débats entre les accusés et les accusateurs des l'affaire des colonies*, París, 1806, Tomo III, ps. 165-168; Ardouin, Beabrun, *Etudes sur l'histoire d'Haiti*, París, 1853-1860, Tomo II, ps. 36-37. Citados en Di Tella, Torcuato S., *La rebelión de esclavos...*, op. cit., p. 79.

<sup>129</sup> Blackburn, Robin, *The Overthrow of Colonial...*, op. cit., p. 200.



“Os declaro, en nombre de mis colegas, sin temor a ser desautorizado, os digo, que si, por imposible, la Asamblea Nacional cambiara algo en vuestras propiedades mobiliarias, renunciaría en el acto a toda misión y pondría en las manos de la nación todos los poderes que me ha confiado, antes que hacerme cómplice de un error tan funesto a la colonia”<sup>130</sup>.

Y también:

“Invariablemente apegados a las leyes que acabamos de hacer ejecutar, declaramos en nombre de la metrópoli, de la Asamblea Nacional y del rey, que en lo adelante sólo reconoceremos dos clases de hombres en la colonia de Santo Domingo, los libres sin ninguna distinción de color y los esclavos. Declaramos que a las asambleas coloniales únicamente constitucionalmente formadas pertenece el derecho de decidir sobre la suerte de los esclavos. Declaramos que la esclavitud es necesaria al cultivo y a la prosperidad de las colonias y que no entra en los principios ni en la voluntad de la Asamblea Nacional ni del rey lesionar a este respecto las prerrogativas de los colonos”<sup>131</sup>.

Con estas declaraciones se buscaba unificar los intereses burgueses para organizar una ‘nueva’ administración colonial. En su intento por marcar las diferencias entre los ciudadanos franceses y los esclavos, entre el ser y el no ser, establecieron un nuevo código normativo para regular las relaciones entre los amos y los esclavos. Este “código negro republicano”, en palabras de Césaire, al igual que el código de 1685, sirvió para contener a los esclavos en donde aún pudiesen ser sometidos y reflejó la continuidad del régimen de poder del sistema esclavista en el ‘nuevo’ orden<sup>132</sup>. De esta forma, al endurecer las normas que regulaban el trato de los esclavos en las colonias, los representantes del gobierno revolucionario francés marcaban al esclavo como el enemigo común de los intereses burgueses. Demostraban, además, estar inscritos en las lógicas de la cultura política liberal como un referente identitario desde la supremacía blanca, propietaria y esclavista, similar al de los antiguos regimentales. Sin embargo, como descubrirían en poco tiempo, los esclavos resultaron ser los *sansculottes* de la colonia, los más fieros defensores de los valores republicanos de la igualdad, la fraternidad y la libertad<sup>133</sup>.

---

<sup>130</sup> Discurso de Étienne Polverel citado en Césaire, Aimé, *Toussaint Louverture: La Revolución Francesa...*, op. cit., p. 226.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

<sup>132</sup> Césaire, Aimé, *Toussaint Louverture: La Revolución Francesa...*, op. cit., p. 228.

<sup>133</sup> Di Tella, Torcuato S., *La rebelión de esclavos...*, op. cit., p. 81. Así se llamó a los soldados negros bajo el mando de Dessalines en sus victorias en nombre de la república bajo el gobierno colonial de Laveaux. En una carta de Toussaint dirigida al gobernador para informarle de dicha victoria, este se refiere así a sus compañeros. Véase, James, C.L.R., *The Overthrow of Colonial...*, op. cit., p. 155.

La cuestión de la postura (revolucionaria o realista<sup>134</sup>) de los comisarios era de gran importancia para sus interlocutores coloniales. Sonthonax era revolucionario y organizó el gobierno con el propósito de conseguir la estabilidad colonial lo antes posible para poder proseguir con las reformas que, a partir de la revolución, tendrían que implementarse desde París. Sin embargo, al saberse los acontecimientos del 10 de agosto en París se agudizaron las rupturas y las reconfiguraciones de las alianzas políticas. Los *grands blancs*, afines al realismo, que habían decidido optar parcialmente por la retórica republicana y aceptar la Carta de Derechos, dieron un paso atrás ante la ofensiva revolucionaria francesa tanto en París como en la colonia. Apoyaron, por ello, las ofensivas contrarrevolucionarias y buscaron el apoyo de España e Inglaterra<sup>135</sup>. En este contexto, Sonthonax se posicionó del lado republicano y asumió lo que esto conllevaba; es decir, mantener la ofensiva militar contra los realistas e insistir en imponer el decreto de abril con el propósito de extender derechos a los mulatos que, además, en el Oeste y en el Sur estaban peleando ahora del lado de la república<sup>136</sup>.

Los esclavos se había dispersado en varios sectores. Por un lado, algunos emigraron junto a sus amos al lado español de Santo Domingo o a otras islas cercanas aún bajo regímenes coloniales monárquicos, mientras que otros emigraron a Estados Unidos. Además del cimarronaje que continuó aumentando, otros esclavos que seguían bajo las órdenes de sus amos, fueron forzados a luchar del lado de la república o del lado contrarrevolucionario. Los que luchaban bajo el liderazgo de Toussaint fueron vencidos ante las tropas del comandante francés Étienne Laveaux. El hambre y las enfermedades habían causado tantos estragos entre sus filas que muchos de “sus soldados vencidos y expulsados hacia las montañas, acudieron a suplicar que los devolviesen a sus plantaciones”<sup>137</sup>. Una suerte similar tuvieron los guiados por Jean François y Biassou. Sin embargo, ya a punto de caer rendidos, los intereses franceses en la colonia se volcaron hacia lo que estaba ocurriendo en París y la nueva situación de guerra declarada por España e Inglaterra, teniendo como resultado que la ofensiva

---

<sup>134</sup> Realismo o Royalismo son los términos utilizados para nombrar a los colonos en América que, durante los procesos revolucionarios del largo siglo XIX, optaron por mantener posturas de lealtad a los regímenes monárquicos.

<sup>135</sup> Di Tella, Torcuato S., *La rebelión de esclavos...*, op. cit., p. 80.

<sup>136</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 124. Esto respondió a la estrategia de guerra de Sonthonax que en ese momento se enfrentaba a ataques de las fuerzas españolas en la isla. De esta forma sería posible aumentar de forma inmediata el número de soldados franceses defensores de la república. Di Tella, Torcuato S., *La rebelión de esclavos...*, op. cit., p. 79.

<sup>137</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., ps. 124-125.

republicana perdiese fuerza. Los españoles aprovecharon esta situación para ofrecer armas y organización militar a los esclavos sublevados si luchaban contra los franceses<sup>138</sup>. Jean François, Biassou y Toussaint aceptaron pues, al fin de cuentas, hacerle la guerra a los republicanos franceses resultaba ser, por el momento, su única garantía de que la esclavitud no regresaría a la colonia. Toussaint tuvo a su cargo 600 hombres armados y recibió el título de oficial coronel<sup>139</sup>.

Desde Francia se envió un nuevo gobernador colonial, Galbaud, quien terminó uniéndose a los realistas<sup>140</sup>. Esta crisis que asoló al Norte, tomó por sorpresa a Sonthonax que había viajado a Puerto Príncipe y tuvo que, por primera vez, ofrecer la emancipación a todos los esclavos que luchasen del lado de la república pues esta perdía terreno ante las fuerzas españolas, inglesas y contrarrevolucionarias<sup>141</sup>. Los esclavos sublevados y los prisioneros negros de Le Cap, ahora armados por la república y ante la promesa de los comisarios de “perdón y libertad”, vencieron a las fuerzas realistas y provocaron que unos 10.000 refugiados blancos huyeran a Estados Unidos<sup>142</sup>. Esto, empero, no fue suficiente para los intereses que perseguían. Si bien ayudaron a Sonthonax a echar a los blancos contrarrevolucionarios de Le Cap, enseguida volvieron a las montañas o al lado español de la isla ofreciéndose a prestar servicios al ejército monárquico español. Si Sonthonax quería que se establecieran como el ejército republicano que defendería a Francia de las monarquías amenazantes, tendría que darles lo que exigían. Finalmente, tras un nuevo intento de sumar a los esclavos al ejército republicano, el 29 de agosto de 1793 Sonthonax declaró la abolición de la esclavitud, aunque no fue ratificada por la Convención en París hasta el 4 de febrero de 1794<sup>143</sup>.

Desde luego, esta proclamación del 29 de agosto no fue asumida sin altercados y ni siquiera fue implementada del todo en la colonia. En el Oeste, Polverel la aceptó y “convenció a los blancos que se habían quedado para que no lo bloqueasen”<sup>144</sup>. Sin

---

<sup>138</sup> Véase, Blackburn, Robin, *The Overthrow of Colonial...*, op. cit., p. 205.

<sup>139</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 125.

<sup>140</sup> Di Tella, Torcuato S., *La rebelión de esclavos...*, op. cit., p. 84.

<sup>141</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 127. El 21 de junio de 1793, Sonthonax presenta la resolución en la que hacía oficial la intención de liberar a todos aquellos que tomaran las armas por la república. En Di Tella, Torcuato S., *La rebelión de esclavos...*, op. cit., p. 85.

<sup>142</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., ps. 127-128.

<sup>143</sup> Di Tella, Torcuato S., *La rebelión de esclavos...*, op. cit., p. 85.

<sup>144</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 129. Sin embargo, incluso desde una posición de apoyo a la abolición, para entonces Polverel ponía en duda de que fuese posible hacer que los “africanos volvieran al trabajo una vez otorgada la libertad y sin haberles concedido tierras y por tanto sin haber generado un incentivo que no poseían antes”. Esto se desprende de la Carta enviada por Polverel a

embargo, los líderes mulatos André Rigaud y Louis-Jacques Beauvais que dominaban militarmente la provincia, lograron detener la abolición haciendo que 100.000 negros volvieran a las plantaciones y manteniendo la libertad solo para un número reducido. Nuevamente, la clase propietaria esclavista, blancos y mulatos, se posicionaron en contra de una proclama de las autoridades republicanas en la colonia<sup>145</sup>.

Estas incongruencias llevaron a que los líderes negros, Jean François, Biassou y Toussaint se mantuviesen escépticos ante la proclama. Los dos primeros continuaron del lado del ejército español, mientras que el último, “aunque no fiel a los españoles, siguió reacio a aliarse con los franceses”<sup>146</sup>. Técnicamente, Toussaint continuó con el ejército español. No obstante, mantuvo el pleno control de los hombres a su cargo a los que se sumaron, incluso, oficiales monárquicos franceses. Toussaint y sus soldados luchaban contra la república, pero el líder negro no era monárquico. Sin embargo, ya que los monárquicos necesitaban que siguiera luchando de su lado y los republicanos temían cualquier enfrentamiento con sus tropas, Toussaint utilizó su posición de poder para exigir a ambos bandos la libertad de los negros. Su grupo crecía y se consolidaba mientras Sonthonax buscaba por todos los medios que el líder negro se decantara por la república.

No fue hasta que los girondinos perdieron su poder en París que se debatió la abolición de la esclavitud en la Asamblea. En enero de 1794 llegaron tres diputados de la colonia a París: “Jean Baptiste Belley, un negro ex esclavo; Jean Baptiste Mills, un mulato; y finalmente Louis Dufay, un blanco criollo”<sup>147</sup>. El 3 de febrero estuvieron en la primera sesión de la Convención y, por fin, el 4 de febrero se ratificó la abolición de la esclavitud entre los aplausos y la exaltación de la burguesía revolucionaria. No obstante, como recuerda James, “[l]a convención, también burguesa, no sintió alegría alguna pasado el primer arrebato, pero las masas y los radicales saludaron el decreto como ‘otro gran avance en la selva de los atropellos’”<sup>148</sup>.

---

Sonthonax el 3 de octubre de 1793, citada en Lacerte, Robert K., “The Evolution of Land and Labour in the Haitian Revolution, 1791-1820”, en *The Americas*, vol. 34, n.º. 4, 1978, p. 451.

<sup>145</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., ps. 129-130.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>147</sup> Martínez Peria, Juan Francisco, *¡Libertad o Muerte!...*, op. cit., p. 106.

<sup>148</sup> James parte, en la primera parte de la cita, de la obra de Saintoyant, Jules François, *La Colonisation Française pendant la Révolution (1789-1799) Tomo I: Les assemblées révolutionnaires et les colonies*, La Renaissance du livre, París, 1930, ps. 330-333; y la segunda parte de la cita es de Abbé Grégoire en James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 141.

Si bien fue Sonthonax quien proclamó formalmente la libertad de los esclavos, debemos, como sugiere Césaire, ser más cautelosos al interpretar este acontecimiento como una extensión de los conceptos de humanidad desde la Revolución francesa. Según este, si se toma en cuenta el conjunto de los acontecimientos y de los discursos, es posible ver que la abolición de la esclavitud no fue ni “un gesto espontáneo de la burguesía francesa”, ni entraba en la “lógica de la revolución [ni] en la Declaración de los Derechos del Hombre”. Se trató más bien de una concesión que solo ocurrió cuando el gobierno francés se vio “hostigad[o] por el pueblo y como si le hubieran pinchado los riñones con la espada”<sup>149</sup>. Esto puede entenderse así pues no solo los negros ya se habían declarado libres en gran parte de la colonia antes de la propuesta de Sonthonax, sino que además, la posibilidad de terminar la guerra y volver a la plantación era impensable a esas alturas.

Otra cuestión que no es menos relevante y que apoya la interpretación de Césaire, fue el hecho de que la única forma de que la colonia quedara en manos del gobierno francés estaba en que los negros lucharan en su ejército. Según Martínez Peria, del relato que hizo ante la Convención Nacional en París el criollo Dufay, se desprende que si Sonthonax no hubiese ofrecido la libertad a los esclavos de Le Cap, Francia hubiese perdido la colonia pues estos habrían aceptado las ofertas del bando español<sup>150</sup>.

Por otra parte, Césaire también recuerda que el desinterés del gobierno republicano francés por la emancipación de los esclavos se demuestra en que “las asambleas francesa charlaron mucho sobre los negros y obraron muy poco en su favor.

---

<sup>149</sup> Césaire, Aimé, *Toussaint Louverture: La Revolución Francesa...*, *op. cit.*, p. 211. Césaire incluso muestra que hubo al menos un proyecto presentado ante la Asamblea Constituyente en París por parte del diputado de Vermandois, Viefville des Essarts, en el que defiende la abolición de la esclavitud no solo como un reconocimiento de la humanidad de los sujetos esclavizados y de sus derechos a la libertad, sino también desde una lógica de integración de estos a la producción capitalista. Des Essarts habla de cómo, por un lado, se les puede conceder tierras para su cultivo y subsistencia mientras se insertan en la producción capitalista, y cómo, por otro lado, la dignificación del trabajo de la tierra haría que también más hombres blancos quisieran trabajarla. Así, el trabajo de la tierra, o la condición de peón o jornalero, no estarían vinculados únicamente a una ‘raza’. El proyecto de Viefville des Essarts fue presentado ante la Asamblea Constituyente el 11 de mayo de 1791. Una parte del proyecto es reproducido en las páginas 212-216.

<sup>150</sup> Dufay declaró que “[l]os comisarios civiles prefirieron ponerlos de parte de la República [...]. En la posición en que se hallaban vuestros delegados no cabían titubeos; así pues, declararon que sería concedida la libertad, pero solo a los guerreros que combatesen contra los españoles [...] o el enemigo interno”. Dufay, Louis, *Compte rendu sur la situation actuelle de Saint Domingue*, Imprimerie Nationale, París, 1704, ps. 7-8, citado en Martínez Peria, Juan Francisco, *¡Libertad o Muerte!...*, *op. cit.*, p. 107.

La tradición se instauró desde los estados generales”<sup>151</sup>. Por supuesto, la abolición se dio en el momento más radical de la Revolución francesa y por un parlamento de izquierda. No obstante, la concesión formal no puede, ni debe, silenciar el hecho de que ese suceso fue sobre todo el resultado de los acontecimientos vividos y gestionados por los antiguos esclavos que se entendieron libres e iguales independientemente de que lo reconocieran sus amos o el gobierno francés. Ahí estriba su ruptura con la dialéctica del amo y el esclavo. Francia, el amo, no le otorgó el beneficio de ser libres, los negros ya lo eran<sup>152</sup>.

#### **4.4.3. De la emancipación a la autonomía colonial: Toussaint y la libertad contestada**

La libertad de los antiguos esclavos de Santo Domingo estuvo amenazada desde el momento mismo de su proclamación y la colonia continuó en estado de guerra por mucho más tiempo. Mientras no se tenían noticias de la abolición de la esclavitud, los británicos habían ganado bastante terreno a las fuerzas francesas y el 1 de junio de 1794 tomaron el control de la capital Puerto Príncipe<sup>153</sup>. Las noticias llegaron en el verano y fue entonces, al saberse que la esclavitud había sido por fin abolida, que Toussaint, su ejército de 4.000 hombres y sus oficiales Jean Jacques Dessalines y Henri Christophe, se unieron al ejército francés para luchar contra sus nuevos enemigos. Es decir, contra los monárquicos y esclavistas ahora representados por los ejércitos británico y español<sup>154</sup>.

A pesar de la aparente victoria del orden republicano sobre el monárquico en Santo Domingo, las intrigas entre estos grupos continuaban y esto llevó a que

---

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 211. A este respecto, Robin Blackburn argumenta cómo entre 1789 y 1793 “el Parlamento británico debatió sobre el comercio de esclavos sin tomar ninguna acción consecuente. Durante los mismos años las Asambleas francesas discutieron casi todos los aspectos del régimen colonial excepto la esclavitud. Paradójicamente, para el momento en el que la Convención abolió la esclavitud colonial en 1794 los Amis des Noirs ya no estaban activos y la mayoría de sus antiguos miembros ya no jugaban ningún papel central”. Blackburn, Robin, *The Overthrow of Colonial...*, *op. cit.*, ps. 172-173.

<sup>152</sup> Lacroix, por ejemplo, intervino ante la Convención para pedir que se les “otorgara el mismo beneficio” que los franceses habían tenido. Este dijo: “Como nosotros, los hombres de color quisieron romper sus cadenas; nosotros hemos roto las nuestras, nos hemos negado a someternos al yugo del amo; otorguémosles el mismo beneficio”. En Dubois, Laurent y John D. Garrigus, *Slave Revolution in the Caribbean...*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>153</sup> Martínez Peria, Juan Francisco, *¡Libertad o Muerte!...*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>154</sup> Los británicos y españoles, “aliados con los blancos y mulatos, estaban re-consolidando la esclavitud en los territorios conquistados”. En *ibidem*, ps. 110-111.

Sonthonax y Polverel fuesen llamados ante los tribunales en París y que quedara a cargo de la colonia, en funciones de Gobernador, el general Laveaux<sup>155</sup>. Este nombramiento fue fundamental para el auge de Toussaint dentro de las fuerzas armadas francesas ya que ambos mantuvieron una relación de amistad, si bien el líder negro no era el único que acumulaba victorias contra los británicos y españoles (Rigaud hacía lo propio en el Sur y en el Oeste)<sup>156</sup>. Las fuerzas extranjeras, debilitadas por el desgaste de la guerra, las enfermedades y la recuperación francesa de la mayoría de territorios que previamente Toussaint había ganado para los españoles, no podían hacer otra cosa que defenderse del ejército republicano. El Tratado de Basilea firmado entre españoles y franceses marcó el rumbo del fin de la guerra internacional en la colonia y fue así como España cedió a Francia la parte oriental de la isla<sup>157</sup>.

Ya casi culminada la guerra entre las potencias coloniales, la colonia seguía estando amenazada por diversos sectores. En términos generales, los altos cargos del ejército eran compartidos por blancos, negros y mulatos. Toussaint era el actor político-militar más importante del Norte, mientras que en el Sur y en el Oeste estaban Rigaud, Beauvois y Jean-Louis Villatte. A pesar de que el gobierno republicano “se ocupó de reconocer los esfuerzos realizados por sus ‘hijos de color’ y los cuatro fueron nombrados por la Convención Nacional Brigadieres Generales”, los mulatos del Sur continuaban mostrándose interesados en gobernar la colonia excluyendo totalmente a los blancos y manteniendo en una situación de explotación a los antiguos esclavos<sup>158</sup>.

---

<sup>155</sup> Sonthonax y Polverel partieron el 15 de junio de 1794 para acudir ante los tribunales de la metrópoli al haber sido acusados de traición por su gestión de la crisis en agosto de 1793. En *ibidem*, p. 111.

<sup>156</sup> La relación de Toussaint y Laveaux era recelada tanto por los blancos como por los mulatos pues esta significaba el imaginario republicano, anti-esclavista y “multirracial” que, con todos los matices, pretendía asumir la colonia. C.L.R. James, desde una crítica marxista insistió en que este malestar “[n]o era una cuestión de color sino una cuestión de clases en su más cruda expresión, pues los negros que anteriormente habían sido libres seguían siendo fieles a los mulatos. Personas de cierta alcurnia y relevancia bajo el Antiguo Régimen seguían viendo a los ex esclavos como personas que, esencialmente, habían nacido par ser gobernadas”. En James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, *op. cit.*, p. 161. Sin embargo, dicha situación podría ser analizada desde el doble antagonismo que identificó Jean Jaurès y que atravesaba los imaginarios coloniales desde antes de la revolución. Esto es, los negros libres buscarían una afinidad a los mulatos como clase de hombres libres y, en algunos casos, propietarios; mientras que, los blancos mantendrían su rechazo a la igualdad con los negros porque, además, esto atentaba contra el sistema de plantaciones. Es decir, el doble antagonismo de clase y raza estaba presente en el periodo posterior a la emancipación y, por tanto, sería caldo de cultivo para el regreso del sistema esclavista en los años siguientes.

<sup>157</sup> Para entonces, Jean François y Biassou, que seguían peleando del lado español, también emigraron de la colonia junto al resto de oficiales. El primero emigró a España y el segundo continuó liderando operaciones militares en Florida. En Martínez Peria, Juan Francisco, *¡Libertad o Muerte!...*, *op. cit.*, ps. 114-115.

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 115.

Quien llevó esto más lejos fue Villatte al organizar un levantamiento en el Norte en contra del gobernador Laveaux el 20 de marzo de 1795. Dos días más tarde, 10.000 tropas lideradas por Dessalines salieron a Le Cap a imponer la restauración de Laveaux. Toussaint llegó después y desde entonces, en agradecimiento, Laveaux le nombró su asistente<sup>159</sup>. Así continuó el ascenso de Toussaint quien el 17 de agosto de 1796 fue nombrado general de división<sup>160</sup>. Para entonces, ya Sonthonax había regresado a Santo Domingo tras ser exonerado de todos los cargos en París. Llegó con instrucciones de “mantener a los mulatos a raya”, pues estos y sus amenazas independentistas eran, ahora, el mayor enemigo de Francia en la colonia<sup>161</sup>.

Las más relevantes narrativas del periodo coinciden en dar a la presencia de Sonthonax en la colonia una valoración positiva. Su figura ha sido vista como fundamental para la reorganización laboral y comercial de Santo Domingo y la extensión de la alfabetización a todas las clases sociales. De igual forma, la relación entre este, Toussaint y Laveaux, es narrada como un gran momento de estabilidad, al menos en el Norte de la colonia, donde los negros tenían mayor presencia militar y en los altos cargos a diferencia de la todavía problemática situación en el Sur<sup>162</sup>. Sin embargo, las obras citadas en esta tesis recuerdan la compleja y estrecha vinculación de los procesos revolucionarios que se estaban dando simultáneamente en la colonia y en la metrópoli, de lo que se desprende que la libertad recientemente proclamada no estaba del todo asegurada<sup>163</sup>. Las luchas políticas en París demostraban que quienes pretendían restablecer el orden colonial, y por consiguiente la esclavitud, seguían ejerciendo un

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, ps. 115-117.

<sup>160</sup> Coquery-Vidrovitch, Catherine y Éric Mesnard, *Ser esclavo en África y América...*, *op. cit.*, p. 238.

<sup>161</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, *op. cit.*, p. 167. Según James, las prácticas de Sonthonax fueron a favor de los negros y su insistencia en limpiar la imagen de los blancos republicanos fue tal que a solo tres semanas de haber desembarcado hizo circular “un comunicado en *creole* informando que a todo aquel acusado de ir propagando por los mercados o cualquier otro lugar público que la libertad concedida a los negros no era duradera, o que un hombre podía ser propiedad de otro hombre, se lo consideraría un traidor y se lo castigaría en consecuencia”. *Ibidem*, p. 169.

<sup>162</sup> *Ibid.*, ps. 169-171 y Murgueitio, Carlos Alberto, “La revolución negra en Saint Domingue...”, *op. cit.*, p. 14.

<sup>163</sup> Por ejemplo, la organización de *Los jacobinos negros* y *The Overthrow of Colonial Slavery* siguen un orden narrativo en el que, una vez relatados los acontecimientos en la colonia, retoman las mismas cronologías para explicar los discursos y prácticas de contestación a los procesos coloniales (emancipación y empoderamiento de los negros) desde la propia transformación de la Revolución Francesa. Así, estos permiten ver la conjunción de ambos procesos en lucha dentro del orden global moderno/colonial del periodo.



poder político, material y simbólico en la revolución burguesa<sup>164</sup>. La cuestión racial y el racismo seguían siendo fundamentales para entender el discurso capitalista de los propietarios, sobre todo los ausentistas que desde París veían cómo perdían el control de la política colonial.

En este contexto se dio el mayor ascenso de Toussaint cuando a inicios de mayo de 1797 pasó a ocupar los cargos de comandante en jefe del ejército francés en Saint-Domingue y gobernador a propuesta de Sonthonax<sup>165</sup>. El 18 de mayo de 1797, pronunció el siguiente discurso ante los soldados a su cargo,

“[...] Sigamos plantando el árbol de la libertad, rompiendo las cadenas de aquellos hermanos nuestros que aún permanecen en cautividad bajo el vergonzoso yugo de la esclavitud. Pongámoslos bajo el amparo de nuestros derechos, los imprescriptibles e inalienables derechos de los hombres libres. [...] Tratemos únicamente de procurar a los hombres la libertad que [Dios] les ha dado, y que otros hombres les han quitado sólo transgrediendo Su inmutable voluntad”<sup>166</sup>.

Nuevamente, Toussaint recurría a la libertad como el derecho inalienable y natural de los hombres, manteniendo su total rechazo al régimen de saber/poder esclavista imperante hasta entonces. A pesar de que en términos normativos se encontraba ante un nuevo contexto post esclavista, su discurso era similar a la carta que, antes de la abolición de la esclavitud, escribiera junto a Jean François y Biassou a los republicanos franceses. Así, su discurso refleja el interés por extender la libertad al fijar su búsqueda como aquello que “guíe todos nuestros actos”<sup>167</sup>, pero también, recuerda que esta no solo había sido negada en el pasado, sino que seguía siendo contestada.

Por su parte, Sonthonax seguía siendo una figura controvertida y no se libró de cometer ciertos errores políticos y estratégicos que, una vez más, profundizaron las diferencias internas entre los aliados de la república. Su iniciativa de restar poder político a los mulatos dirigidos por Rigaud y Pinchinat desoyendo los consejos de

---

<sup>164</sup> La ansiedad que esto generó en Toussaint puede desprenderse de las cartas enviadas por este a Laveaux para la defensa de los intereses de los negros en París y su insistencia en que evidenciara la situación próspera y de estabilidad de la colonia bajo su mandato. Laveaux, incluso, llegó a conseguir que la Asamblea aprobara una ley en 1798 con el propósito de consolidar la emancipación en el Caribe francés. En Dubois, Laurent y John D. Garrigus, *Slave Revolution in the Caribbean...*, op. cit., p. 31.

<sup>165</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 180. Previo a esto, en otoño de 1796, Laveaux, animado por Toussaint, había decidido presentarse a las elecciones al parlamento francés como diputado por Saint-Domingue y así volver a París.

<sup>166</sup> *Bulletin officiel de Saint-Domingue*, 18 de mayo de 1797, citado en Nesbitt, Nick (ed.), *Toussaint L'Ouverture...*, op. cit., p. 81.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

Toussaint, le convirtieron en el mayor enemigo de este sector en la colonia. Así, cuando fue nombrado comandante en jefe, Toussaint insistió ante Raymond, el otro comisario francés, que la presencia de Sonthonax en la colonia era una amenaza para la estabilidad y que este tenía que volver a Francia.

La partida de Sonthonax fue uno de los acontecimientos que permitió el total control de la colonia por parte de Toussaint, siendo sus motivaciones aún hoy discutidas. Sin pretender entrar en demasiados detalles, merece la pena señalar algunas interpretaciones. La explicación de la decisión de sacrificar políticamente a su amigo Sonthonax, según C.L.R. James, debe buscarse en el análisis de los acontecimientos que estaban ocurriendo en Francia y que conocía el nuevo gobernador colonial. En 1797, dice James, “la revolución estaba muerta” en Francia<sup>168</sup>. Las discusiones de los diputados franceses reflejaban preocupación por la pérdida de los privilegios de los blancos y cuestionaban que los negros estuvieran armados<sup>169</sup>. En esta misma línea, Césaire argumentó que Toussaint, hasta aquel momento, “había centrado el golpe principal contra los colonos blancos de la isla y los mulatos y, en su lucha, se había apoyado en los negros así como en los representantes de Francia. [...] Ahora se trataba de centrarse en atacar la autoridad de Francia”<sup>170</sup>; una autoridad que era blanca, capitalista y esclavista. Por tanto, enterado del panorama en París, la estrategia de Toussaint fue retirar de la colonia al que entonces era el mayor elemento de desunión entre sus soldados negros, republicanos y defensores de la abolición, y los que bajo las mismas premisas eran fieles a Rigaud<sup>171</sup>. Deshacerse de Sonthonax significaba restablecer los lazos con aquellos que, en últimas, serían los únicos que podrían defender militarmente la libertad ante el auge de los esclavistas franceses. El desenlace de la revolución, no obstante, terminó por demostrar que fueron las masas populares, las que siempre lucharon por la libertad, las que vencerían a los esclavistas y declararían la independencia.

La estrategia militar no fue la única cuestión de la que tuvo que hacerse cargo Toussaint en sus años de gobierno. La tarea de reorganizar la colonia en un contexto

---

<sup>168</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 183.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 184.

<sup>170</sup> Césaire, Aimé, *Toussaint Louverture: La Revolución Francesa...*, op. cit., ps. 301-302.

<sup>171</sup> Si bien Rigaud era acusado de mantener un régimen semi-esclavista, el mayor enemigo de los mulatos eran los colonos blancos. Toussaint podría estar seguro de que estos lucharían de su lado en contra de los esclavistas franceses, quizás no tanto por su tendencia anti-esclavista (que, hasta cierto punto lo eran) pero por el rechazo a volver a ser sometidos bajo los blancos.

post esclavista no resultó fácil<sup>172</sup>. Como sostuvo James, “la salvación de Santo Domingo pasaba por reconstruir su agricultura”, lo que resultaba ser un reto mayor en “una sociedad desorganizada, dependiente del trabajo de personas que acababan de salir de la esclavitud y sitiada en todas direcciones por la violencia y la desaforada codicia de franceses, españoles y británicos”<sup>173</sup>. El nuevo comandante en jefe y gobernador de la colonia sabía que si había algo que unía a los “propietarios hacendados, franceses hoy, británicos mañana, monárquicos, republicanos”, era la conservación de sus plantaciones<sup>174</sup>; es decir, de los medios de producción capitalista en el sistema colonial. La estrategia de Toussaint fue reformar dicho sistema sin suprimirlo, mantener la constante formación militar de los negros y consolidarse como el único líder reconocido por todos los sectores de la colonia<sup>175</sup>. El “sistema de plantación militarizado”, no obstante, puede comprenderse mejor si lo entendemos, como propone Robbie Shilliam, en términos de “política de la raza”. Es decir, “que el desarrollo haitiano fue conducido en menor medida por la dialéctica del capital y el trabajo [...] y en mayor medida por lo que puede describirse como la dialéctica del amo y el esclavo –la política de raza”<sup>176</sup>. Esto se explica cuando en distintos periodos de la revolución, tanto Toussaint como Dessalines, articularon la producción de las plantaciones a gran escala como vital para el desarrollo económico que garantizaría la seguridad de la isla<sup>177</sup>.

Su gobierno fue duramente criticado por diversos sectores en la Asamblea en París. Los defensores de los plantadores blancos entendían que su política era la del continuo hostigamiento de los blancos en la colonia. Por su parte, los republicanos contrarios a su figura le llamaban dictador e insistían en que sus formas no representaban los valores republicanos. La Asamblea en París fue testigo de los

---

<sup>172</sup> El gobierno de Toussaint ha sido entendido en términos de “dictadura militar”, por ejemplo en Lucena, Manuel, *Breve historia de Latinoamérica...*, op. cit., p. 81. Por su parte, Korngold sostuvo que si bien estableció el trabajo obligatorio en las plantaciones, esto seguía respondiendo a la lógica de producción capitalista colonial de la que Saint-Domingue era parte pues la colonia seguía produciendo para Francia. En Korngold, Ralph, *Citizen Toussaint...*, op.cit., ps. 41-42.

<sup>173</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 151.

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>175</sup> Korngold, Ralph, *Citizen Toussaint...*, op. cit., p. 42.

<sup>176</sup> Shilliam, Robbie, “Aquello que la Revolución Haitiana...”, op. cit., p. 174.

<sup>177</sup> Esto, desde luego, afectó las formas otras “africanas de autonomía agraria” que en cierto sentido el sur y intentó promover y que hubiese favorecido de forma directa a los habitantes. En *ibidem*, p. 182. El argumento de Shilliam lo que pretende es analizar la construcción y devenir de las lógicas de organización de las plantaciones a lo largo de la revolución a partir del acercamiento crítico a las políticas de la raza que estas prácticas y discursos generaron. Así, el autor plantea que los conceptos desde la sociología histórica y el materialismo, al primar las dinámicas del capital y el trabajo, no logran recoger la mayor complejidad que el caso haitiano provee.

discursos más incendiarios en contra de su figura y de su gobierno. Así se recoge en los discursos del diputado realista Vincent-Marie Viénot de Vaublanc y del almirante Louis Thomas Villaret-Joyeuse. El primero insistió en acusar a Sonthonax de estar manchado de la sangre de los blancos<sup>178</sup>, mientras que el segundo exigió una ocupación militar inmediata de Santo Domingo y su sometimiento a un régimen militar hasta que se alcanzase la paz ya que, la colonia era “una plaza sitiada; hay pues que declararla en estado de sitio durante la guerra y poner así todo el poder en manos de los jefes militares”. También recordó que en la política moderna “las colonias son manufacturas empleadas en provecho de la metrópoli; sin duda exigirán por un tiempo largo todavía un régimen particular para sus talleres”<sup>179</sup>.

Con esto, Villaret-Joyeuse apelaba a la relación colonial como régimen de poder a través del cual Francia podía, moral y legalmente, imponerse sobre el gobierno de Toussaint, excluir a sus ciudadanos de las garantías igualitarias del republicanismo y tutelarles hasta que fuesen aptos de asumir la responsabilidad que la libertad conllevaba. Este tipo de declaraciones no solo reforzaron los miedos de un vuelco esclavista en la colonia francesa, sino que además, plantearon otra cuestión sobre el tablero político: la independencia, quizás, era la única forma de evitar el regreso de la esclavitud.

Si bien no era la primera vez que la independencia afloraba en el debate político, los imaginarios de quienes la defendieron en diversos contextos fueron distintos. Lo que se desprende de las obras analizadas es que Toussaint no peleó, inicialmente, por la independencia y que los más proclives habían sido los contrarrevolucionarios blancos y los mulatos. La diferencia está en que, en el contexto político de los primeros años de la revolución, los mulatos y los blancos llegaron a imaginar una independencia de Francia en la que la abolición de la esclavitud ni siquiera fue propuesta. De igual forma, una vez abolida la esclavitud, los discursos independentistas desde el autonomismo contrarrevolucionario de los plantadores blancos estaban basados en unas lógicas de poder y de producción capitalista en las que la emancipación de los negros no era, ni

---

<sup>178</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 184.

<sup>179</sup> Citado en Césaire, Aimé, *Toussaint Louverture: La Revolución Francesa...*, op. cit., p. 300-301. Tanta fue la obsesión francesa por volver a esclavizar a los haitianos que todavía en 1804, ya independizados, Mauviel, el obispo al que Dessalines le perdonó la vida y le dejó permanecer en la colonia, conspiraba para Francia enviando información de estrategia militar a Bonaparte y decía que más allá de todo, en las colonias, “con la diferencia de color, con el clima cálido, era necesario refrenar la exuberancia de las pasiones. De no ser así los negros volverían a abandonarse a sus instintos brutales y cometerían nuevos excesos. Sólo hablándoles en nombre de Dios podría uno persuadirlos de que su estado de dependencia pertenecía al orden de la Divina Providencia”. James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 344.

mucho menos, fundamental. Así, la independencia que proponían no significaba una ruptura con el sistema moderno/colonial ni con el régimen de poder/saber que la supremacía blanca burguesa, revolucionaria o monárquica, representaba. Asumir una postura independentista, por tanto, no conllevaba una práctica de ruptura, sino que esto lo determinaría el devenir de los acontecimientos que llevaron a vincular el independentismo con la opción decolonial. Esto es, asumirla en el momento en el que esta pudiese ser un instrumento para asegurar el no retorno al sistema esclavista<sup>180</sup>.

A pesar de que para entonces Toussaint seguía pronunciándose como leal a la república, Hédouville insistió en que la colonia, bajo Toussaint, iba directa a la independencia. Ante el Directorio, declaró:

“Estoy igualmente seguro de que antes o después esta preciosa isla se independizará del dominio francés. No me atrevo a sugerirles la decisión que haya de adoptarse para debilitar el poder de quienes la gobiernan, pero si aún no es buen momento para adoptar medidas vigorosas, quizá ya consideren relevante sembrar semillas de discordias entre ellos, de manera que el odio que los mulatos y negros se profesan sea más acerbo, y Rigaud y Toussaint se encuentren enfrentados”<sup>181</sup>.

En el mismo orden discursivo, los británicos buscaron promover la idea del independentismo de Toussaint para desestabilizar a Francia. Al publicar el 12 de diciembre de 1798 la siguiente reseña en el *London Gazette* sobre su campaña militar en el Caribe y el tratado firmado entre Maitland y Toussaint, aseguraron que:

“En virtud de este tratado se reconoce de hecho la independencia de esta valiosa isla, preservada contra todo intento por recobrarla que puedan llevar a cabo los

---

<sup>180</sup> Para una comparación de dos proyectos caribeños de independencia a lo largo del siglo XIX que propusieron rupturas con el orden anterior así como aperturas decoloniales, véase, Arpini, Adriana, “Dos propuestas constitucionales en el Caribe del siglo XIX”, en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, vol. 11, n°. 2, 2009, ps. 11-20. La autora hace un análisis comparativo de la constitución redactada por Toussaint en 1801 en la que se proclamaba la libertad universal y la autonomía de Santo Domingo a la vez que su pertenencia a Francia como una cuestión que, si bien puede leerse en términos de contradicción, responde a un modelo distinto de garantías a las libertades independientes de la metrópoli sin que esto resultase en una afronta violenta contra Francia que desembocara en una nueva guerra. Por su parte, el “Programa de los Independientes” de Eugenio María de Hostos de 1876 proponía el establecimiento de la Federación Antillana y la Confederación de los pueblos libres de América. Este programa estaba dirigido a cubanos y puertorriqueños que buscaban las independencias de las islas y planteaba, como sostiene Arpini, dos instancias de acción: una rupturista y otra más prolongada en el tiempo en la que se proponía romper con el coloniaje [colonialidad] a través de “la legislación, la educación y el ejercicio cotidiano de una ética basada en la libertad y la sociabilidad”, p. 16.

<sup>181</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 211.

franceses. No sólo sin costes para Inglaterra en fortificaciones o ejércitos sino también con el beneficio de asegurar para nosotros su comercio exclusivo”<sup>182</sup>.

Esta publicación no fue menor para el gobierno francés ni para Toussaint pues ponía en duda la continuidad de la relación colonial entre ambos pero, además, dejaba entrever una relación positiva entre el gobierno colonial y el británico. Toussaint, en cualquier caso, se mantuvo como el mayor referente de la política colonial e, independientemente de las alabanzas o críticas a su gestión, fue quien logró derrotar a los ingleses, recuperar la colonia para Francia y hacer cumplir el Tratado de Basilea ocupando, posteriormente, el lado español de la isla<sup>183</sup>. Como sostienen Dubois y Garrigus, las estrategias diplomáticas de Toussaint lograron sus objetivos al establecer un intercambio comercial con Jamaica y los puertos estadounidenses, a la vez que estableció una cierta independencia económica que le permitió negociar en mejores condiciones con el gobierno francés que tanto le inquietaba<sup>184</sup>. La primera mitad de 1799, no obstante, Toussaint se dedicó a atender la situación con Rigaud en el Sur y a

---

<sup>182</sup> En esta nota informativa, los británicos también alabaron la figura de Toussaint diciendo de este que “según todas las informaciones es un negro nacido para reivindicar los derechos de esta raza y demostrar que el carácter de los hombres nada tiene que ver con el color de su piel”. Aprovecharon, además, para aplaudir las hazañas de los negros al considerar la supuesta independencia como “un gran avance para la causa de la humanidad que se haya constituido y organizado en las Indias Occidentales un gobierno liderado por un dirigente o un rey negro”. Y concluyen, para orgullo y satisfacción de los ingleses, que “[t]odo liberal inglés debe sentirse orgulloso de que en este país haya tenido lugar esta feliz revolución. [...]” En *ibidem*, ps. 214-215.

<sup>183</sup> Lucena, Manuel, *Breve Historia de Latinoamérica...*, *op. cit.*, ps. 81-82. Los británicos, no obstante, continuaron conspirando para debilitar a Francia, sacar el mayor beneficio de Saint-Domingue y terminar en una posición ventajosa de cara al futuro de la misma. El comandante en jefe británico con el que Toussaint negoció la retirada, Maitland, a cambio de pedirle establecer un comercio exclusivo con ellos, le ofreció la protección de los británicos diciéndole que “una potente escuadra de fragatas británicas estará siempre estacionada en los puertos o en las costas para velar por su seguridad”. C.L.R. James cita las memorias de François Joseph Pamphile de Lacroix (*Mémoires pour Servir à l'Histoire de la Révolution de Saint-Domingue*, vol. II, París, 1819, ps. 334-335) en las que este afirma haber visto en los papeles de Toussaint el acercamiento británico. Toussaint se negó a esta propuesta pues sabía de las intenciones británicas de usarle para debilitar a Francia. Dichas intenciones se comprueban en la carta de Maitland a Henri Dundas, secretario de guerra británico en la que dice: “[a] fin de rebajar el poder en Francia y eliminar la peor amenaza, es decir, que Francia se adueñe de todos los recursos de los que Santo Domingo podría abastecerla y que cooperarían a nuestra destrucción, tal vez sería bueno aceptar el mal menor (en tiempo de guerra) consistente en apoyar la autoridad de Toussaint, pero sólo hasta el restablecimiento de la paz y de algo que se parezca a un gobierno estable en Francia; tanto con vistas a una vuelta al sistema colonial original si éste fuese practicable como con vistas a que Francia dilapide medios humanos y monetarios en este intento [...]” (Carta de Maitland a Dundas del 26 de diciembre de 1798, Public Record Office, War Office Papers, WO 1/170 (345)). Por otra parte, es necesario recordar que a seis meses de la retirada de los británicos, Toussaint renunció a su cargo de comandante en jefe. No obstante, ante una pésima gestión de su renuncia por parte del nuevo comisario francés Hédouville, este se vio obligado a arrestarle y enviarle a Francia. Napoleón, al menos formalmente, aceptó la explicación de Toussaint sobre estos acontecimientos y le ratificó nuevamente en su puesto. Estas cuestiones han sido citadas respectivamente en James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, *op. cit.*, ps. 201-206.

<sup>184</sup> Dubois, Laurent y John D. Garrigus, *Slave Revolution in the Caribbean...*, *op. cit.*, p. 31.

intentar un acuerdo de paz con este<sup>185</sup>. El acuerdo no se logró y se desató una guerra civil hasta que las tropas de Rigaud se rindieron el 1 de agosto de 1800<sup>186</sup>.

A lo largo del periodo, Toussaint continuó defendiéndose de las acusaciones en su contra en la metrópoli. Así lo hizo en la carta del 25 de diciembre de 1799, enviada al Directorio francés y que fue, junto a su proclama del 29 de agosto de 1793, como comenta Nick Nesbitt, “el documento culminante de su filosofía política republicana y su más firme defensa de los derechos humanos universales”<sup>187</sup>.

“[...] El impolítico e incendiario discurso de Vaublanc no ha amenazado tanto a los negros como a la certeza de los planes sobre los que meditan por propietarios de Saint-Domingue. Tan insidiosas declaraciones no deberían tener efecto sobre los prudentes legisladores que han decretado la libertad para la humanidad. Los ataques que los colonos proponen contra esta libertad deben temerse tanto más en la medida en que ocultan sus detestables proyectos bajo el velo del patriotismo. [...]

[...] ¿Podrían hombres que han gozado una vez de los beneficios de la libertad mantener la calma mientras esta se les arrebatara? Soportaron sus cadenas cuando no conocían ninguna condición de vida mejor que la de la esclavitud. Pero ahora que la han abandonado, mil vidas que tuvieran las sacrificarían antes que verse de nuevo sometidos a la esclavitud. Pero no, la mano que ha roto nuestras cadenas no nos someterá de nuevo a ellas. Francia no renunciará a sus principios. [...] Pero si, a fin de restablecer la servidumbre en Saint-Domingue, hubiera de hacerse esto, os declaro que sería intentar lo imposible. Hemos sabido cómo afrontar el peligro para obtener nuestra libertad y sabremos cómo afrontar la muerte para conservarla. Esta, ciudadanos y miembros del Directorio, es la moralidad del pueblo de Saint-Domingue, estos son los principios que en su nombre os transmito.

Permitidme renovaros el juramento que he hecho: dejar de existir antes de que la gratitud desaparezca de mi corazón y mantenerme fiel a Francia, a mi deber, y antes de que la tierra de la libertad sea mancillada por los liberticidas, antes de que estos puedan arrancar de mis manos esta espada, estas armas que Francia me ha confiado para la defensa de sus derechos, de los de la humanidad y del triunfo de la libertad y la igualdad”<sup>188</sup>.

---

<sup>185</sup> Es necesario señalar que cuando Rigaud se entrevistó con Hédouville aceptó las promesas de este en cuanto a su reconocimiento total por parte de Francia, si le ayudaba a conseguir “privar del poder absoluto a Toussaint L’Ouverture”. En James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 195.

<sup>186</sup> Bosch, Juan, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: el Caribe, frontera imperial*, Miguel Ángel Porrúa (ed.), Fundación Juan Bosch, México D.F., 2009, p. 496. Sobre la derrota de Rigaud, James recoge la audiencia de este ante Napoleón al llegar a París en abril de 1801. Luego de escucharle en silencio, Napoleón solo le dijo: “General, sólo le culpo de un cosa: de su derrota”. En James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 222.

<sup>187</sup> Nesbitt, Nick (ed.), *Toussaint L’Ouverture...*, op. cit., p. 87.

<sup>188</sup> *Ibidem*, ps. 87-90.

Las cartas, proclamas y comunicados de Toussaint, dependiendo de su interlocutor, construyeron diversas narrativas sobre el curso de la Revolución haitiana, de esta como la historia del líder, y de la historia del líder a través de esta<sup>189</sup>. En esta ocasión, en su discurso para el Directorio, Toussaint estructuró su mensaje de forma que le permitiese establecer, primeramente, un enemigo común a los intereses republicanos de la libertad y situar a los negros de Santo Domingo del lado de la defensa de lo que Francia le había confiado. A partir de esta producción discursiva de las identidades de unos y otros, republicanos y enemigos, Toussaint continuó con la profundización sobre cómo la identidad revolucionaria y republicana francesa era, por definición, abolicionista, pues se trataba de “la mano que ha roto [sus] cadenas”<sup>190</sup>. Así, la identidad francesa no podía ser otra cosa que anti-esclavista. En este mismo orden discursivo plantea en el último párrafo una especie de apropiación de la ontología revolucionaria francesa. Toussaint, renovando sus votos de fidelidad a Francia, en tanto entendida como la tierra de la libertad universal, recuerda que primero optaría por la muerte antes de que lo que Francia representaba fuese destruido por sus enemigos. Se puede interpretar como una apuesta por una apropiación de la ontología republicana, es decir, si la esencia de Francia pasaba a ser nuevamente esclavista entonces eran los franceses quienes dejaban de ser franceses y serían los negros los únicos representantes del verdadero significado de la identidad francesa en la época revolucionaria. De esta forma, Toussaint no dudó en recordar a las autoridades francesas que, en el momento en que su libertad fuese contraria a los intereses de Francia, es decir, en el momento en que Francia misma traicionase los principios por los que republicanos y revolucionarios, blancos y negros unidos bajo la misma humanidad y ciudadanía, los hombres de Santo Domingo serían primero libres antes que franceses. Por último, es necesario señalar que en esta carta Toussaint plasma también una cuestión relevante sobre los negros dispuestos a luchar por mantener su libertad y que durante la guerra por la independencia dejará perplejos a los oficiales franceses. Al plantear lo que habían

---

<sup>189</sup> Un ejemplo de este recurso narrativo en el que Toussaint fija su razón de ser en la revolución en términos mesiánicos o de destino manifiesto se encuentra en su “Autorretrato” de 1801, en Nesbitt, Nick (ed.), *Toussaint L'Ouverture...*, op. cit., ps. 95-96. Una interesante crítica al poder ejercido por Toussaint a través de sus textos, cómo esto construyó una narrativa de la revolución a través de su figura y cómo esta narrativa variaba según el interlocutor, en Dieudé, Aude, *Toussaint Louverture and Haiti's History as Muse: Legacies of Colonial and Postcolonial Resistance in Francophone African and Caribbean Corpus*, Tesis doctoral, Duke University, 2013.

<sup>190</sup> Nesbitt, Nick (ed.), *Toussaint L'Ouverture...*, op. cit., p. 90.



afrontado para lograr su libertad y lo que estaban dispuestos a afrontar para conservarla, los principios y la moralidad de los negros de Santo Domingo se resumían en la frase: la libertad bien valía la muerte<sup>191</sup>.

Ante este panorama, la preocupación mayor de Toussaint era la relación distante que había mostrado Napoleón hacia él. Si bien había enviado como nuevo comisario a Charles Humbert Marie Vincent para que le ratificara en el puesto, y le informó que la nueva constitución mantenía la libertad de los esclavos, Toussaint mostró preocupación ante la nueva situación en la que las colonias no tendrían representación en el parlamento y además serían gobernadas por “leyes especiales”<sup>192</sup>. En 1800 Toussaint hizo su *Proclamación sobre el trabajo* en la que se reflejan sus contradicciones políticas entre el mantenimiento de las plantaciones como modelo de producción capitalista y colonial, que por su carácter autoritario los antiguos esclavos consideraban igual al régimen esclavista, y la necesidad de mantener la estabilidad económica que le permitiese minimizar su vulnerabilidad de cara a la metrópoli<sup>193</sup>. Al año siguiente, este ocupó el lado antiguamente español de la isla y en mayo de ese mismo año promulgó la *Constitución de Saint-Domingue* de 1801.

---

<sup>191</sup> Los relatos sobre las resistencias populares, individuales y cotidianas de los negros de Saint Domingue durante la guerra de la independencia cuentan cómo la lucha por la libertad bien valía la muerte para estos y cómo esto descolocaba a los oficiales franceses que luchaban por los intereses de Francia pues los negros no luchaban por otra cosa que no fuese la libertad y por esta morían. Esta cuestión rompió los esquemas, pues se trataba de algo impensable para el imaginario del momento. Carolyn E. Fick recoge algunas de estas historias y cita el documento en el que Leclerc dice “Estos hombres mueren con un fanatismo increíble; se ríen ante la muerte y lo mismo ocurre con las mujeres”. En *The Making of Haiti...*, *op. cit.*, p. 221.

<sup>192</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, *op. cit.*, p. 220. Napoleón pidió además que “en los estandartes militares figurase una inscripción mencionando que debían su libertad a Francia”, cosa que Toussaint no hizo aplicar. En la Carta de Bonaparte a Saint Domingue del 25 de diciembre de 1799 este defiende la disposición de las “leyes especiales” como algo prudente para administrar mejor a las colonias americanas, asiáticas y africanas debido dado sus diferencias en la naturaleza, climáticas, de hábitos y costumbres”. En Nesbitt, Nick (ed.), *Toussaint L’Ouverture...*, *op. cit.*, ps. 91-92.

<sup>193</sup> Esta proclama llevó a que en octubre de 1801 su sobrino adoptivo y a cargo de su ejército, Moïse L’Ouverture, apoyara una revuelta de negros en contra de Toussaint por entender que el trabajo forzado que este imponía era un regreso al sistema de plantaciones anterior. Toussaint mandó a arrestarle y ejecutarle. En Nesbitt, Nick (ed.), *Toussaint L’Ouverture...*, *op. cit.*, ps. 43-44. El 25 de noviembre de 1801, Toussaint hace pública otra proclama en la que insiste en los castigos que afrontarán aquellos que no cumplan con el trabajo en las plantaciones, así como los funcionarios que no hagan cumplir dichas órdenes y los militares que conspiren en contra del gobierno. *Ibidem*, ps. 123-130. Robbie Shilliam, sostiene que “Toussaint postuló una nueva contradicción de libertad política individual/coerción política”. En Shilliam, Robbie, “Aquello que la Revolución Haitiana...”, *op. cit.*, p. 184.

#### 4.4.4. Independencia: el único camino para la libertad

La constitución de 1801 permite comprender el imaginario político e identitario de Toussaint, así como el intento de ruptura con la normatividad –en conjunción a las contradicciones– que la modernidad/colonialidad supusieron ante los acontecimientos de dicho periodo. Como defienden diversos estudios, dicho instrumento normativo tuvo un gran significado tanto para el devenir de la revolución en tanto acontecimiento histórico, como para la reconstrucción historiográfica del periodo. Con todas las contradicciones que las subjetividades racializadas dentro del espacio colonial pueden conllevar, la *Constitución de Saint Domingue* de 1801 contribuyó a la reapropiación de las narrativas sobre el ejercicio del poder y sus actores, informando, de esta forma, a la reconstrucción historiográfica del lugar que ocupa la resistencia negra y la ontología del negro en la Historia Universal. En su artículo tercero, abole la esclavitud de forma universal, prohíbe la tenencia de esclavos e insiste en que en su territorio todos los hombres “nacén, viven y mueren libres y franceses”<sup>194</sup>. En este sentido, la constitución no solo defiende la libertad universal, sino que supone la extensión de esa ciudadanía (francesa) a todos los nacidos en Haití. Aunque declara que la propiedad privada es “sagrada e inviolable”<sup>195</sup>, al haber establecido la libertad e igualdad, también supone que el esclavo deja de existir en términos de objeto y propiedad y, por tanto, el propietario no puede exigir en nombre del derecho a la propiedad privada el mantenimiento del sistema esclavista.

La constitución también refleja una reformulación paternalista del sistema de plantaciones. Se considera al propietario como el padre de una gran familia que, junto a sus trabajadores, generan el bienestar económico, social y moral de la colonia. Se garantiza el funcionamiento de dicho sistema en los artículos XV y XVI, haciendo explícito que la “movilidad de los cultivadores”, es decir, la vuelta al cimarronaje,

---

<sup>194</sup> Constitución haitiana de 1801, en Nesbitt, Nick (ed.), *Toussaint L'Ouverture..., op. cit.*, p. 103. En la constitución de 1801 no se hace explícita la situación de las mujeres ni si estas están incluidas en el término “hombres”. El elemento de igualdad a no ser esclavizadas se encuentra en la prohibición de dicha práctica. Sin embargo, como se verá, la constitución de 1805 se expresa en términos de “habitantes” no marcando diferencias entre hombres y mujeres entendidos todos como haitianos y negros (negros es el término que se usa para definir a través de una categoría racializada a sus habitantes independientemente del color de la piel).

<sup>195</sup> *Ibidem*, p. 105.

afectaba a la producción y, por tanto, sería prohibida<sup>196</sup>. La gran familia debe distribuir, sin embargo, las ganancias entre cultivadores y obreros. A pesar de sus virtudes por su mayor extensión de derechos y garantías, la constitución y la experiencia del proceso revolucionario que lo arropó, mostró “el lado oscuro” de su modernidad/colonialidad al materializar la idea de que “el trabajo asalariado no tenía por qué ser indisciplinado”<sup>197</sup>. Así, el “militarismo agrario” fue un legado de la Revolución haitiana en las Américas y facilitó que la “estratificación social fuese integrada dentro de las ideologías independentistas”<sup>198</sup>.

La respuesta formal de Napoleón a la constitución de Toussaint se encuentra en la Carta del 18 de noviembre de 1801, y que este no recibió hasta el 8 de febrero de 1802 en su plantación de Emery al ser entregada en mano por sus hijos regresados de Francia. En dicha carta, Napoleón nombraba a su cuñado Charles-Victor-Emmanuel Leclerc oficial superior a Toussaint y le informaba que le enviaban allí con “una fuerza considerable a fin de asegurar el respeto de la soberanía del pueblo francés”<sup>199</sup>. Sobre la constitución, el Primer Cónsul le dice que “aunque incluye muchas cosas buenas, contiene algunas que son contrarias a la dignidad y la soberanía del pueblo francés, del cual Saint-Domingue no forma más que una porción”<sup>200</sup>. Reconoce la situación de soledad en la que se encontraron durante los años que la metrópoli estuvo en “guerra” pero, ahora que se había conseguido la paz, le insiste en que “deberíais ser el primero en rendir homenaje a la soberanía de la nación que os cuenta entre sus ciudadanos más ilustres gracias a los servicios que habéis prestado”<sup>201</sup>. Por supuesto, Napoleón no esconde lo que pasaría si Toussaint no aceptaba la orden al decirle:

---

<sup>196</sup> “El régimen colonial lo determinan leyes propuestas por el gobernador y proclamadas por una asamblea de habitantes que se reúne en periodos fijos en la sede central de la colonia bajo el título de Asamblea Central de Saint-Domingue”. Así, reclaman la autonomía legislativa de la colonia respecto a Francia.

<sup>197</sup> Así lo argumenta Susan Buck-Morss en *Hegel, Haiti, and Universal History*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2009, ps. 94-96. La autora recurre al postulado de Walter Mignolo sobre el “el lado oscuro de la modernidad”. Merece la pena señalar que el mismo Napoleón llegó a referirse en esos términos a la reforma agraria de Toussaint al reflexionar desde su confinamiento en Santa Elena sobre lo que pudo haber pasado de haber permanecido el líder negro en el poder: “consolidar y legalizar la disciplina de trabajo establecida por Toussaint, que ya había sido coronado por un feliz éxito”. En “Análisis de Toussaint por Napoleón desde Santa Elena”, en Nesbitt, Nick (ed.), *Toussaint L'Ouverture...*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>198</sup> Buck-Morss, Susan, *Hegel, Haiti, and Universal...*, *op. cit.*, p. 96.

<sup>199</sup> Carta de Bonaparte a Saint Domingue del 25 de noviembre de 1799, en Nesbitt, Nick (ed.), *Toussaint L'Ouverture...*, *op. cit.*, p. 92.

<sup>200</sup> *Ibidem*.

<sup>201</sup> *Ibid.*

“Habríais perdido los muchos derechos al reconocimiento y los beneficios de la república, y cavaríais bajo vuestros pies un precipicio que [...] podría contribuir a la desdicha de esos valientes negros cuyo coraje amamos y cuya rebelión nos veríamos, con dificultad, obligados a castigar”<sup>202</sup>.

Lo que luego se sabrá es que, además, Leclerc tenía instrucciones de arrestarle, deportarle y reinstaurar la esclavitud, y que la reacción de Napoleón al recibir de manos del comisionado Vincent la constitución fue que “Toussaint no era más que un esclavo rebelde que tendría que ser removido sin importar a qué coste”<sup>203</sup>. Más aún, al llegar Vincent a París, la expedición ya estaba en camino y el propósito de esta era, siguiendo el interés de “la antigua aristocracia colonial, los blancos emigrados reaccionarios y la burguesía marítima, nada menos que reimponer la esclavitud, el Código Negro, el comercio de esclavos y el régimen colonial previo a 1789”<sup>204</sup>. Así lo demostró en su carta del 7 de agosto de 1802 al Ministro de Marina Dècres en la que le dice que “todo tiene que estar preparado para la restauración de la esclavitud. Esto no es solo la opinión de la metrópoli, sino también la de Inglaterra y otras potencias europeas”<sup>205</sup>.

La opción que tomó Napoleón, no obstante, no puede analizarse únicamente como el resultado de su afinidad hacia los intereses que exigían un control total sobre la colonia. Como sostiene Martínez Peria, “el furibundo racismo de Napoleón y del núcleo gobernante, que en consonancia con la cultura hegemónica de la época, discriminaba a los afrodescendientes, viéndolos como bárbaros y subhombres...”, le llevó a plantearse “¿cómo voy a otorgarle la libertad a los africanos, a hombres absolutamente incivilizados que ni siquiera sabían lo que era una colonia, lo que era Francia?”<sup>206</sup> Esta animosidad hacia los negros también se encuentra en las palabras de Napoleón a Vincent cuando le dice que o logran el total control de Santo Domingo, o les concederá

---

<sup>202</sup> *Ibid.*

<sup>203</sup> Fick, Carolyn E., *The Making of Haiti...*, *op. cit.*, p. 206.

<sup>204</sup> *Ibidem.* También, como recogen Laurent Dubois y John D. Garrigus, la sospecha de que el regreso de tropas francesas a sus posesiones en el Caribe se debía a la reinstauración de la esclavitud llevó a que también en Guadalupe los negros y mulatos se alzaran en contra de los enviados desde Francia e hicieran al nombrado gobernador, el almirante Jean-Baptiste Raymond de Lacrosse huir a Dominica en octubre de 1801. Véase *Slave Revolution in the Caribbean...*, *op. cit.*, p. 36. En Martinica la recuperación del dominio francés se debió a que bajo el dominio británico se había mantenido la sociedad del Antiguo Régimen. “En la Guayana, la esclavitud fue reestablecida el 25 de abril de 1803 por Victor Huges, el mismo que había llevado a Guadalupe el decreto de abolición...” En Coquery-Vidrovitch, Catherine y Éric Mesnard, *Ser esclavo en África y América...*, *op. cit.*, p. 240.

<sup>205</sup> En Korngold Ralph, *Citizen Toussaint...*, *op. cit.*, p. 220. Véase también, Lokke, Carl Ludwig “Jefferson and the Leclerc Expedition”, en *American Historical Review*, vol. 33, n.º. 2, 1928, ps. 322-328.

<sup>206</sup> Martínez Peria, Juan Francisco, *¡Libertad o Muerte!...*, *op. cit.*, p. 151.

la independencia, pues no iba a “dejar una hombrera sobre los hombros de un solo negro”<sup>207</sup>. Además, en su entorno había el mismo desprecio hacia los negros y el mismo ansia de recuperar la colonia para los blancos, como se refleja en las palabras que le dijera François Marie Perichou de Kerversau a Napoleón: “es la República la que debe decidir, después de haber vencido a todos los monarcas de Europa, si su dignidad le permite tener un Negro rebelde que le diga lo que puede o no hacer en su propia colonia”<sup>208</sup>.

Con este panorama, llega Leclerc a Le Cap en febrero de 1802 e intenta desembarcar a sus 45.000 tropas<sup>209</sup>, lo que Henri Christophe le prohíbe diciéndole que debe esperar a la autorización del gobernador Toussaint. Leclerc envió a Donatien Rochembau a tomar Fort-Dauphin y así pudo rodear a Christophe<sup>210</sup>. Sin embargo, al entrar a la ciudad la encontraron en llamas y desolada<sup>211</sup>. Para entonces, los líderes negros sabían que había comenzado la guerra contra Francia que terminó desembocando en su independencia. Aún así, permanecieron a la espera de que se estabilizase la colonia y entendiendo que quizás la esclavitud no sería repuesta, manteniéndose por varios meses fieles a Francia. Un mes después de haberse retirado del ejército, Toussaint fue convocado a un encuentro con el general Jean-Baptiste Brunet el 7 de junio de 1802, donde fue arrestado y deportado a Francia<sup>212</sup>.

---

<sup>207</sup> Korngold Ralph, *Citizen Toussaint...*, op. cit., p. 240. Este también recoge el memorando de Vincent dirigido a Napoleón en el que luego de exaltar el trabajo que hacía Toussaint en la colonia y a pesar de su autoritarismo, le decía: “Señor, déjeles solos. Es el lugar más feliz en sus dominios. Dios quiso que este hombre gobernara. Las razas se funden en sus manos. Él le ha salvado esta isla...”. Vincent fue enviado por Napoleón a la isla de Elba como funcionario. Seguía allí cuando Napoleón fue enviado como prisionero.

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>209</sup> 25.000 soldados y 20.000 marinos. En Martínez Peria, Juan Francisco, *¡Libertad o Muerte!...*, op. cit., p. 151. Desde el 29 de enero habían llegado a las costas de la colonia y sus oficiales habían empezado sus operaciones en Puerto Príncipe (Boudet) y en el lado español (Kerversau), p. 154.

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>211</sup> La quema de las ciudades se volvió una de las estrategias más comunes en las prácticas de “guerrilla” del ejército negro. Así se confirma en la Carta a Dessalines del 8 de febrero de 1802 en la que Toussaint le dice a su general: “No olvidéis, mientras esperáis a la estación de las lluvias que os libraré de nuestros enemigos, que no tenemos otro recurso que la destrucción y las llamas. Meteos en la cabeza que el suelo bañado con nuestro sudor no debe proveer a nuestros enemigos del más mínimo alimento”. En Nesbitt, Nick (ed.), *Toussaint L'Ouverture...*, op. cit., p. 134.

<sup>212</sup> Fick, Carolyn E., *The Making of Haiti...*, op. cit., p. 212. Toussaint escribió dos cartas a Napoleón, una desde el Héros tras ser arrestado y la otra en septiembre desde el Fort de Joux. En la primera exigía un trato decentes para su familia y tener la oportunidad de explicarse y ser juzgado imparcialmente. En la segunda asumía sus responsabilidades por la “ira” de Francia pero apelaba a haber hecho todo con buenas intenciones “por haber puesto demasiado celo, demasiada autoestima, pensando que estaba complaciendo al gobierno al que servía”. Nuevamente, este apela a la justicia de Francia para que al menos se

Luego del arresto de Toussaint hubo una especie de escisión dentro del ejército y la resistencia a los franceses se fragmentó entre el ejército aún organizado y los guerrilleros individuales. Según Dubois y Garrigus, lo que hizo saltar la resistencia en contra de los franceses no fue la deportación de Toussaint, sino el intento de Leclerc de desarmarles pues veían en sus armas la única herramienta para mantener la libertad individual en un momento en el que asumieron que los blancos habían vuelto para instaurar la esclavitud<sup>213</sup>. No obstante, aún en ese escenario, los generales negros y mulatos “seguían luchando a favor de Leclerc contra los ‘forajidos’, y los franceses contaron con la lealtad de los mulatos y los que habían sido libres, confiados en que no compartirían el destino de Guadalupe y Martinica”<sup>214</sup>.

Las prácticas de guerrilla continuaban entre todos los bandos contrarios al ejército francés. Estos quemaron las ciudades y cosechas y se refugiaron en las montañas viendo también cómo sus enemigos iban cayendo por cuestiones climáticas y enfermedades. En sus memorias, Pamphile Lacroix relata cómo los negros “cantaban la marsellesa y otras canciones republicanas dándole su propio sentido anti-esclavista”<sup>215</sup>, lo que llevó a soldados republicanos a cuestionarse su postura en la guerra haciendo que muchos, según este, decidieran cambiar de bando<sup>216</sup>.

La insurrección se generalizó cuando en julio llegó a Le Cap una fragata llena de negros deportados de Guadalupe, quienes informaron que la esclavitud había sido reinstaurada en el resto de colonias<sup>217</sup>. Incluso Leclerc escribió a Bonaparte insistiendo en que ya los negros conocían sus planes y que, ante estas condiciones, el desarme estaba siendo imposible. Además, este señaló cómo las enfermedades estaban haciendo

---

pronunciasen sobre su destino”. Cartas recogidas en Nesbitt, Nick (ed.), *Toussaint L'Ouverture...*, op. cit., ps, 135-138.

<sup>213</sup> Dubois, Laurent y John D. Garrigus, *Slave Revolution in the Caribbean...*, op. cit., p. 37. Ralph Korngold recoge un relato en el que Toussaint, cuando aún era comandante en jefe, tomó un rifle en sus manos y le dijo a un campesino: “¡Esta es tu libertad!” a lo que Korngold añade: “Tenía razón. Fue este ejército de ciudadanos el que eventualmente obligó a las fuerzas de Napoleón a retirarse y salvó a la población negra de la esclavitud”. En Korngold Ralph, *Citizen Toussaint...*, op. cit., p. 237.

<sup>214</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 319. James recuerda cómo Dessalines traicionó a Charles Bélair, antiguo oficial negro que se sumó a la insurrección de la guerrilla y a su esposa Suzzane “Sanite” Bélair quien también luchaba por la libertad, y ese mismo mes de agosto de 1802 llegó a un acuerdo con Rigaud.

<sup>215</sup> Martínez Peria, Juan Francisco, *¡Libertad o Muerte!...*, op. cit., ps. 156-157.

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>217</sup> Francia había insistido en que no buscaba restaurar la esclavitud, sino que esta seguía vigente en territorios que al haber sido ocupados por los británicos, como el caso de Martinica, esta nunca había sido abolida. Sin embargo, las noticias llegadas desde Guadalupe, donde sí se había abolido la esclavitud, desacreditaron a los franceses en Santo Domingo. Véase Blackburn, Robin, *The Overthrow of Colonial...*, op. cit., p. 249.

estragos en las filas francesas y cómo la falta de fondos económicos le hacía temer una posible insurrección dentro de su propio ejército. Leclerc insistió en que necesitaba un sucesor que sería quien tendría que reinstaurar la esclavitud o “cualquier régimen que considere oportuno aplicarle”, pues él no haría “nada que contravenga los compromisos [...] expuestos”<sup>218</sup>. Desde luego, este sabía que, como había explicado Toussaint en su carta al Directorio de 1797, intentar devolver a los hombres libres a la esclavitud, sería “intentar lo imposible”<sup>219</sup>. El regreso de la esclavitud, no obstante, no terminaba de ser creído por todos los oficiales negros en el todavía ejército francés. Como analiza James del relato de Lacroix cuando este cuenta cómo un oficial negro le preguntaba si sus hijas volverían a ser esclavas; esto se trataba de que “no [podían] darle crédito, una vacilación e incertidumbre semejante a la de los liberales o los socialdemócratas europeos antes de que caiga sobre sus cabezas el rodillo del fascismo, o hasta que un Franco ejecute su metódica contrarrevolución”<sup>220</sup>.

A inicios de noviembre de 1802 Leclerc murió de fiebre amarilla y le sustituyó Rochambeau quien “elevó la guerra a otro nivel de crueldad”<sup>221</sup>. Para entonces, todas las fuerzas de negros y mulatos se habían unido para expulsar a los franceses<sup>222</sup>. El periodo de guerra abierta entre Rochambeau y Dessalines fue uno de los más violentos de la revolución. Rochambeau llevó a cabo aperreamientos con 1.500 perros traídos de Cuba, así como fusilamientos masivos, como cuando hizo a 500 presos cavar sus propias tumbas antes de ser fusilados. Dessalines respondió, a su vez, haciendo colgar a quinientos franceses en Le Cap<sup>223</sup>. La población civil, aún así, no se dejó amedrentar y “se enfrentó al terror con tanta valentía y determinación como para aterrorizar a los

<sup>218</sup> Carta de Leclerc citada en James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., ps. 315-319.

<sup>219</sup> Carta al Directorio francés de noviembre de 1797, en Nesbitt, Nick (ed.), *Toussaint L'Ouverture...*, op. cit., p. 90.

<sup>220</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 320. Con esta reflexión James recuerda los momentos en la historia en los que, a pesar de tener en frente de sí la amenaza y las claras intenciones, ciertos líderes no fueron capaces de actuar con celeridad por estar presos de su propia incredulidad.

<sup>221</sup> Dubois, Laurent y John D. Garrigus, *Slave Revolution in the Caribbean...*, op. cit., p. 37.

<sup>222</sup> Según James, “Dessalines recorrió la isla entera reorganizando las milicias locales. Muchos de los pequeños caciques lo miraban, como era de esperar, con desconfianza. Dessalines y Pétion los atrajeron hacia su causa, o los cazaron, o los destruyeron”. En James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 329.

<sup>223</sup> *Ibidem*, ps. 329-332. Rochambeau ahogó a miles de negros en la bahía de Le Cap y, en una de sus más macabras acciones, invitó a las mujeres mulatas de la ciudad a una recepción, les hizo pasar a una habitación llena de ataúdes, para luego informarles que a lo que habían acudido era a las exequias fúnebres de sus maridos y hermanos. Los aperreamientos se hicieron como actos recreativos a los que los ciudadanos blancos de Le Cap acudían a divertirse mientras los negros eran desgajados por los perros.

terroristas”<sup>224</sup>. No obstante, a pesar del hostigamiento que por mucho tiempo vivieron los rebeldes por parte de todos los bandos, este modo de hacer la guerra terminaría siendo el fin del ejército francés. Como constatan las obras más relevantes de la Revolución haitiana, a pesar de la militarización constante del campesinado y de los esfuerzos de Toussaint de establecer un único ejército capaz de defender a la colonia, en el último periodo de la revolución esta fue más bien una popular o de guerra de guerrillas; esto es, cuando los subalternos, oficiales o milicianos, entendieron que “sin la independencia no podrían conservar la libertad, y la libertad era algo mucho más concreto para unos antiguos esclavos que las vagas figuras de la democracia política francesa”<sup>225</sup>. Ante la inicial connivencia de altos oficiales como Christophe y Dessalines con las fuerzas francesas, ante la desesperación por el regreso inminente de la esclavitud, ante el exterminio de negros ideado por Leclerc y ejecutado por Rochambeau, las masas populares fueron las que más lucharon consciente y consistentemente por la libertad y la independencia<sup>226</sup>. Fue más adelante, cuando Leclerc había quedado totalmente desacreditado ante los altos oficiales y Rochambeau impulsaba la mayor teatralización de la violencia colonial y racista, que los oficiales negros y mulatos se unieron a las masas para acabar con el régimen colonial francés en Santo Domingo y, como consecuencia, terminaron con las aspiraciones imperiales de Napoleón en Norteamérica.

Toussaint murió el 17 de abril de 1803 en confinamiento solitario en el Fortress de Joux. Murió sin saber de qué se le acusaba, ni si sería enjuiciado. Tampoco tenía noticias de Santo Domingo y de la contestación popular a las intenciones francesas, primeramente de las masas negras y luego de los líderes negros y mulatos. Finalmente, el 18 de noviembre de 1803 Dessalines derrotó a Rochambeau en Cabo Francés y este, luego de firmar las capitulaciones, fue deportado a Jamaica por la flota inglesa<sup>227</sup>.

---

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 332. Tanto James como Fick reconocen los relatos de la mujer negra que al ver a su marido aterrado ante la inminente muerte le dijo “¿No sabes cuán sublime es morir por la libertad?”, mientras agarraba la soga y se colgaba con sus propias manos ante la mirada estupefacta de su verdugo. También, reconocen la historia de la madre que para calmar a sus hijas les dijo “Alégrense porque sus vientres no tendrán que cargar futuros niños esclavos”. En Fick, Carolyn E., *The Making of Haiti...*, *op. cit.*, p. 221.

<sup>225</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, *op. cit.*, p. 328.

<sup>226</sup> Como se ha constatado en una de las últimas cartas que envió Leclerc a Napoleón, este le dice al Primer Cónsul que “habrá que exterminar a todos los negros en las montañas, mujeres y hombres, excepto los niños menores de doce años. Eliminar a la mitad de la población de las llanuras y no dejar en las colonias a un solo negro que haya portado una hombrera”. En Blackburn, Robin, *The Overthrow of Colonial...*, *op. cit.*, p. 250.

<sup>227</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, *op. cit.*, p. 332.



El 1 de enero de 1804 se proclamó la independencia de Santo Domingo y la antigua colonia recuperó su nombre precolombino de *Ayiti*. Como recuerdan Dubois y Garrigus, ya desde 1803 Dessalines había comenzado a referirse a sus tropas como “ejército indígena” y para el momento de la victoria insistía en que este había “vengado a América”<sup>228</sup>. Además de estos recursos retóricos, discursivos e identitarios de la declaración, es importante señalar uno de sus rasgos que la muestran como un instrumento normativo de ruptura/apertura con la modernidad/colonialidad. Esto es, su inclusión de las mujeres y la extensión, por tanto, de la ciudadanía que tendrían los habitantes del nuevo estado a partir de su independencia. Mientras que la constitución de 1801 había abolido la esclavitud para siempre y extendido la ciudadanía francesa a todos los hombres de la colonia, esto último se limitó a una extensión de las consignas de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y el Ciudadano que, desde una lógica moderna/colonial y patriarcal, no reconocía a las mujeres (y como se ha visto en este capítulo, ni a los negros ni mulatos) en dicha proclama. En este sentido, la constitución de 1801 representó una ruptura/apertura en relación a la situación racial (la abolición de la esclavitud de hombres y mujeres), pues se centró en garantizar que este dispositivo de poder ejercido sobre los habitantes de la entonces colonia fuese abolido para siempre, no obstante, limitada en su alcance interseccional. Por su parte, la Declaración de Independencia de 1804 se mostró más rupturista aún al, como he mencionado, cambiar su orden discursivo y hacer referencia a la idea de “ciudadanos nativos”; concretamente: “Ciudadanos nativos, hombres, mujeres, niñas y niños”. Esta enunciación inclusiva, articulada además sobre la idea de igualdad racial, muestra el rostro aperturista del nuevo estado independiente y que se concretará en la Constitución Haitiana de 1805<sup>229</sup>.

La proclamación de la independencia, no obstante, no llevó a la redacción inmediata de una constitución para el nuevo estado. Dessalines se negó a aceptar un primer borrador basado en las ideas de Jefferson y prefirió asignar la tarea a Louis Boisrond-Tonnerre, con el propósito de que redactara una constitución que “le recordara

---

<sup>228</sup> Dubois, Laurent y John D. Garrigus, *Slave Revolution in the Caribbean...*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>229</sup> Para un análisis de la Declaración de Independencia de 1804 como un instrumento normativo de trascendencia para el feminismo, véase, Garay Montañez, Nilda, “Las Declaraciones de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana de 1791 y de Independencia de Haití de 1804 en el proceso de positivación de los derechos fundamentales. Aportes desde el constitucionalismo feminista”, en *Letras Jurídicas*, n°. 28, 2013, ps. 87-107.

a todos los haitianos por qué habían rechazado a Francia”<sup>230</sup>. Este pretendía que la constitución reflejara temas como “la unidad en contra del racismo y colonialismo europeo y una definición más amplia del nuevo país como un refugio para todos los esclavos de todas partes”<sup>231</sup>.

La Declaración de Independencia permite también comprender la necesidad de Dessalines de apelar a la unidad de los haitianos a partir de su rechazo a Francia y a lo que representaba en dicho momento. Esta idea se materializó en su conocida frase “al final, deberemos vivir independientes o morir”<sup>232</sup>. El líder, además, aprovechó para construir una narrativa del presente a partir de la exaltación de su figura; esto es, su éxito militar, su bondad para con la ciudadanía, sus sacrificios y sus responsabilidades. La ontología del francés es construida como el “bárbaro” a quien todos los legados del colonialismo y la colonialidad les recuerdan. Para Dessalines, los haitianos debían asumir sus diferencias con los franceses, recordándoles todo lo que les aleja de Francia y todo por lo que deben vengar a sus muertos<sup>233</sup>. A los “intrépidos generales” les anima a aterrorizar a todos aquellos que podrían tratar de quitarles nuevamente la libertad y les dice “comencemos por los franceses” cuando intenten acercarse a las costas. En este sentido, les llama a no tener piedad ante cualquier amenaza externa a la soberanía y libertad de los haitianos. Insiste, además, en no extender la revolución, en dejar a los vecinos vivir en paz y no declararse los legisladores del Caribe. Y recuerda, “paz a nuestros vecinos; pero dejemos que este sea nuestro grito: ‘¡Anatema al nombre francés! ¡Odio eterno a Francia!’”<sup>234</sup>.

Finalmente, la Constitución Haitiana de 1805 comienza recordando la igualdad natural de todas las criaturas sobre la faz de la tierra que solo “demuestra la gloria y poder a través de la diversidad de [las] obras [del creador]”. En su artículo primero se constituye el Imperio de Haití formado por “las personas que viven en la isla antiguamente llamada Santo Domingo”. Para entonces, la Declaración de Independencia de 1801 ya había incluido en su concepto de habitantes a “los hombres, mujeres, niñas y

---

<sup>230</sup> Boisrond-Tonnerre era un negro libre adinerado que había recibido educación en Francia. En Dubois, Laurent y John D. Garrigus, *Slave Revolution in the Caribbean...*, *op. cit.*

<sup>231</sup> *Ibidem.*

<sup>232</sup> “The Haitian Declaration of Independence, January 1, 1804”, en *ibid.*, p. 188.

<sup>233</sup> Esto ha sido entendido como un llamado al exterminio de los blancos aunque no queda explicitado en la declaración. No obstante, todas las historias registran que a inicios de 1805 (o a lo largo de 1804), por orden de Dessalines, los blancos de Haití fueron masacrados. En James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, *op. cit.*, p. 340.

<sup>234</sup> Dubois, Laurent y John D. Garrigus, *Slave Revolution in the Caribbean...*, *op. cit.*, p. 190.

niños”, en este sentido, la concepción de ciudadanía era, al menos normativamente, amplia y radical en comparación a los modelos constitucionales liberales del periodo. En su artículo segundo, una vez más, se sostiene como un derecho fundamental la abolición de la esclavitud. El artículo tercero recoge la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley y los derechos de propiedad son protegidos en el artículo sexto. En el artículo XII se declara que “[n]ingún hombre blanco, independientemente de su nacionalidad, podrá poner un pie en este territorio en calidad de propietario o amo; tampoco podrá adquirir nunca ninguna propiedad”<sup>235</sup>. Sin embargo, la excepción a este artículo, plasmada en el XIII, plantea que los derechos a la propiedad sí se reconocerán a las mujeres blancas y sus hijos naturalizados haitianos, o alemanes y polacos igualmente naturalizados. Es decir, excepto estos tres últimos grupos, el excluido del derecho a la propiedad en Haití es el hombre blanco. Otra cuestión relevante en la construcción del estado haitiano y de ‘nuevos’ haitianos y haitianas a partir de esta constitución es que estos deberán ser entendidos como negros. En el artículo XIV, la constitución apela a la problemática de las diferenciaciones en los colores de los niños con mismas familias, es decir, al mestizaje, y sostiene como resolución que todos sean considerados negros. Esto es, construir una identidad común partiendo de una identidad previamente racializada y que ahora, no obstante, responderá a la identificación de todas y todos los haitianos.

Otro aspecto en el que la constitución se muestra rompedora es en relación a la religión. El estado no reconoce ninguna religión como dominante, permite la libertad de culto y no financiará a ningún ministerio religioso<sup>236</sup>. Las medidas generales también se muestran un tanto más flexibles en comparación a la Constitución de 1801 al reconocer el matrimonio como un acto civil, permitir el divorcio en algunos casos y plantear que se desarrollará una ley especial para los niños nacidos fuera del matrimonio<sup>237</sup>. Así, el Imperio de Haití nació en 1805 tanto como la tierra de la libertad universal para los negros y negras, ahora esta identidad re-significada y extendida a los naturalizados y a los nacidos en su territorio, como también se construyó en términos de civilización.

---

<sup>235</sup> “The Haitian Constitution 1805”, en *ibidem*, ps. 191-196. Las especificaciones sobre los blancos se encuentran en el artículo XIII. Nuevamente, la constitución demuestra la tesis de Robbie Shilliam en relación a la política de la raza como eje central del vínculo desarrollo/seguridad en Haití. Además, el autor plantea esta cuestión como la “barrera de color” pensada para proteger a Haití. Shilliam, Robbie, “Aquello que la Revolución Haitiana...”, *op. cit.*, ps. 185-186.

<sup>236</sup> Dubois, Laurent y John D. Garrigus, *Slave Revolution in the Caribbean...*, *op. cit.*, p. 194.

<sup>237</sup> *Ibidem*, p. 195. En la constitución redactada por Toussaint el matrimonio era tanto civil como religioso, el divorcio estaba prohibido y no se estipulaba ningún tipo de reconocimiento a niños fuera del matrimonio.

Haití se construyó, de esta forma, ante la conciencia de sus creadores que sabían del alcance que esta tendría y a ello se referían al concluir recomendando su carta magna a sus descendientes

“y a los amigos de la libertad, a todos aquellos que aman a la humanidad en cualquier país como una prueba extraordinaria de la bondad divina, de quien sus decretos inmortales nos ha dado la oportunidad de romper nuestras cadenas y formar un pueblo libre, civilizado e independiente”<sup>238</sup>.

Dicho universalismo, no obstante, fue opacado por la posicionalidad de Haití en un orden mundial esclavista que, a través de su régimen de verdad supremacista blanco, continuó negando ontológica y epistémicamente la presencia del otro en la modernidad/colonialidad. Como se discute en el siguiente capítulo, esta posicionalidad periférica y racializada en las relaciones globales de poder, en tanto legado del periodo colonial, continuó condicionando las políticas de desarrollo, seguridad y articulación de la identidad ‘racial’ en el largo siglo XIX e informaron a los discursos estadounidenses sobre Haití<sup>239</sup>.

#### **4.5. Conclusiones. Las narrativas de la Revolución haitiana: silenciamiento, violencia y posibilidades**

La Revolución haitiana, como he planteado a lo largo de este capítulo, fue uno de los acontecimientos históricos más rupturistas de la modernidad/colonialidad. Las motivaciones, los objetivos, los procesos y los múltiples desenlaces de sus actores, reflejan que en el mismo centro de la revolución, en su causa por la lucha de la libertad, estaba también la propuesta de una nueva ontología del ser. La negación ontológica y epistémica de los negros a través de la racialización de su subjetividad y su sometimiento material a la esclavitud no fueron solo problemáticas para las reflexiones filosóficas de la época moderna y la búsqueda de coherencia entre la Ilustración, el progreso y la expansión del capitalismo. Estas fueron, más que todo, problemáticas de la cotidianidad de los millones de mujeres y hombres que fueron esclavizados, de los cientos de miles que lucharon por su libertad a lo largo del Caribe a finales del siglo XVIII y de aquellos que se alzaron en un estado independiente a principios del siglo

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>239</sup> Véase Shilliam, Robbie, “Aquello que la Revolución Haitiana...”, *op. cit.*, ps. 169-200. El autor analiza dicha cuestión desde la revolución hasta la década de 1840.

XIX. Su lucha, como han recordado varios autores, continúa estando, sin embargo, marginada y silenciada en los anales de la historia. Así, la era de las revoluciones ha sido construida, producida y narrada desde y para el consumo de una historiografía blanca que bien recuerda la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, la época del terror de la Revolución francesa y el Imperio de los Cien Días, pero que continúa diciendo muy poco sobre la Revolución haitiana. Una revolución de esclavos que terminó desde adentro con el Imperio francés, que venció a ingleses y españoles en el Caribe, que provocó la venta de Luisiana a Estados Unidos propiciando así la gran expansión al Oeste, que declaró, antes que nadie y de forma consistente, la abolición de la esclavitud universal, que reconoció la ciudadanía de las mujeres, y que fue la primera república independiente, igualitaria y libre de esclavos de América.

El silenciamiento de este acontecimiento, no obstante, se ha producido en paralelo a su construcción discursiva de este como un hito de violencia atroz de una guerra de independencia que fue superada por la “guerra racial” y que reprodujo uno de los periodos más oscuros de la historia. Se trata de unas narrativas sobre la revolución que, en cierto sentido, informan muchos análisis actuales sobre la situación política del estado haitiano en los que se proyectan “ese ir y venir” de imaginarios que fijan la violencia, la barbarie y la codicia como las “constantes” de la subjetividad haitiana.

En efecto, han sido las crónicas elaboradas por las víctimas blancas de la revolución, las que han servido para producir y mantener la imagen de los esclavos sublevados como seres irracionales, despiadados y salvajes. Según Dubois, esas crónicas “explicaban los hechos [de los negros] como un deseo puro y simple de saqueo y matanza”<sup>240</sup>. De esta forma, no tenían en cuenta que “al destruir las bases del sistema que los sometía a la esclavitud y al matar a sus dirigentes, buscaban la libertad”<sup>241</sup>. Una vez más, la imposibilidad y lo impensable de la revolución de esclavos ante los ojos de los blancos, les llevaba a no comprender que “[c]omo los campesinos de la Jacquerie o los luditas insumisos, buscaban la salvación en el recurso más elemental, la destrucción de lo que sabían era la causa de sus padecimientos”<sup>242</sup>. Desde el envenenamiento del ganado, hasta la quema de las plantaciones, los esclavos sublevados rompieron con las técnicas de poder esclavista atacando, principalmente, al modo y a las herramientas de

---

<sup>240</sup> Dubois, Laurent, *Avengers of the New World...*, op. cit., p. 109

<sup>241</sup> *Ibidem*.

<sup>242</sup> James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, op. cit., p. 93.

producción económica que sostenían el sistema. Y además, no podemos olvidar que, como insistió James, “[s]abían que mientras las plantaciones siguiesen en pie su destino consistiría en trabajarlas hasta caer reventados”<sup>243</sup>.

Los relatos sobre la violencia también muestran la perplejidad y la negación ontológica de la sublevación del otro, así como la reproducción de subjetividades y diferenciaciones entre el “buen salvaje” y el “bárbaro”. En este sentido, como recoge Dubois, las crónicas producidas por los colonos blancos reflejan una tendencia a la generalización en los relatos sobre la violencia atroz cometida en contra de inocentes blancos, sobre todo niños y mujeres. Sin embargo, las de “esperanza”, las historias de los esclavos que, aún formando parte de la revolución, decidían salvar a sus amos, eran contadas en “detalle”, con nombres y acontecimientos precisos<sup>244</sup>. Se puede entender como un intento de establecer un contradiscurso de la violencia. Para estos cronistas, estas historias eran un ejemplo de que la posibilidad de ser el “buen salvaje” existía, pero el negro, en términos generales, no era capaz de serlo, o peor aún, no deseaba serlo. Si atendemos a una óptica desde la cultura política liberal, ese no ser, además, surgía ahora como un sujeto que traicionaba sin necesidad alguna al amo que cariñosamente le había cuidado y le había confiado su entorno doméstico<sup>245</sup>. En este sentido, sostiene Dubois que “lo que hizo que los ‘horrores’ de la insurrección fuesen incluso peores, fue la traición de esclavos de confianza como los chóferes o del servicio doméstico”<sup>246</sup>. De esta forma, se agudizó la retórica de diferenciación del “buen salvaje” y del “bárbaro” que, desde la supremacía blanca, ha servido para proyectar la otredad en distintos grados de tolerancia y, por tanto, con distintas aptitudes para la salvación y el progreso.

La reproducción del esclavo sublevado como un “bárbaro” ha trascendido a los cronistas de la época y continúa articulando narrativas actuales sobre la revolución. Así,

---

<sup>243</sup> *Ibidem*.

<sup>244</sup> Dubois, Laurent, *Avengers of the New World...*, *op. cit.*, ps. 111-112.

<sup>245</sup> Como presenté anteriormente, incluso Olympe de Gouges lo señaló en esos términos en su prefacio de 1792 de su obra *L'Esclavage des Noirs, ou l'heureux naufrage*.

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 112. Este autor cita a Bryan Edwards, un plantador jamaquino que se encontraba en Santo Domingo en 1791, que afirmaba que “fueron ellos [los esclavos] quienes traicionaron y llevaron a sus amos humanos a las espadas de los asesinos: fueron ellos los que sedujeron y llevaron a la revuelta a aquellos dispuestos a ser fieles”. C.L.R. James también hizo mención a los esclavos de la plantación Gallifet quienes eran conocidos en la llanura Norte por los supuestos privilegios que tenían de sus amos. Según James, incluso existía la expresión “feliz como negro de Gallifet”. Sin embargo, llamados en solidaridad a hacer la revolución, estos esclavos dieron el primer paso en matar a sus amos y quemar en su totalidad la plantación. En James, C.L.R., *Los jacobinos negros...*, *op. cit.*, p. 93.

como si la emancipación fuese un acto de generosidad y pacifismo, algunos autores han insistido en trazar su análisis crítico sobre esta y las diferentes guerras que la atravesaron a partir de considerar la revolución como el “genocidio haitiano” de negros contra blancos. Este es el caso de Philippe R. Girard quien en su artículo “Caribbean genocide: racial war in Haiti, 1802-1804” hace una lectura de la revolución y de la declaración de independencia en dichos términos<sup>247</sup>. A pesar de que el autor plantea que ambas partes tenían pretensiones genocidas, este argumenta que fueron los negros victoriosos los únicos que pudieron materializar el exterminio total de los blancos. Sin entrar en una crítica detallada a este texto<sup>248</sup>, merece la pena señalar varias cuestiones que reproduce y que reflejan la pervivencia de un imaginario excepcionalista sobre la Revolución haitiana construyéndola, no obstante, en términos contrarios asimétricos y negativos en comparación con las otras revoluciones y los otros procesos fundacionales de finales del siglo XVIII.

El planteamiento de Girard pretende establecer una especie de “sentido común” sobre la Revolución haitiana en la que esta, como una reproducción siniestra de la Revolución francesa, estaba atravesada por la idea de revolución o muerte, cuestión que facilitaba el exterminio total del otro. Una vez construye ese marco en el que los revolucionarios haitianos quedan sujetos dentro de la interpretación eurocentrada de

---

<sup>247</sup> Véase Girard, Philippe R., “Caribbean genocide: racial war in Haiti, 1802-1804”, en *Patterns of Prejudice*, vol. 39, nº. 2, 2005, ps. 138-161.

<sup>248</sup> Desde luego, es innegable que fue enorme la cantidad de blancos que murieron en la revolución. Sin embargo, Girard analiza estos datos incorrectamente por varias cuestiones. En primer lugar, al mencionar las cifras de muerte este no matiza propiamente entre las cifras de habitantes y las cifras de soldados. En segundo lugar, los datos que utiliza Girard se fijan en el número de blancos que había en la colonia al inicio de la revolución y el que quedaba al final de la misma. Este menciona ligeramente las oleadas de blancos que migraron al extranjero, pero no contextualiza que, para entonces, se llevaran a cabo migraciones masivas de blancos que regresaron a Francia a lo largo de la revolución, o que migraron a otras colonias (inglesas, francesas, españolas o a Estados Unidos) para poder continuar con sus negocios de plantaciones en donde la esclavitud no había sido abolida. Más aún, en sus cálculos finales de víctimas blancas, este no toma en cuenta que casi 20.000 de las tropas francesas murieron como prisioneros de los británicos en la guerra que habían declarado nuevamente a Francia en 1803. Cuando analiza las cartas de Leclerc, bien menciona la cantidad de muertos por enfermedades, sin embargo atribuye esto a una técnica planificada desde la resistencia haitiana en términos de genocidio. No obstante, desde las cartas de agosto de Leclerc, cuando todavía Dessalines (a quien le atribuye la logística genocida) luchaba del lado francés, este ya hablaba de cómo las enfermedades estaban causando estragos en las filas francesas y cómo era esta, a pesar de los muertos en combate, la mayor dificultad para su ejército. Algunas críticas tanto a este artículo como a otras obras de Girard en Goldstein Sepinwall, Alyssa (ed.), *Haitian History. New Perspectives*, Routledge, Nueva York y Londres, 2013; y también en, Goldstein Sepinwall, Alyssa, “The Slaves Who Vanquished Napoleon, or the Officers Who Defeated Themselves?”, en *H-France Review*, vol. 13, nº. 18, 2013, ps. 1-8, reseña de Girard, Philippe R., *The Slaves Who Defeated Napoleon: Toussaint Louverture and the Haitian War of Independence, 1801-1804*, University of Alabama Press, Tuscaloosa, 2011.

la lucha por la libertad, el autor añade una serie de imágenes que van generando un perfil patologizado e inevitablemente genocida. Así, al referirse a los momentos en los que los negros quemaron las ciudades y huyeron a las montañas, Girard dice que estos “llevaron a una guerra cuya violencia *era excepcional incluso para los estándares haitianos*”<sup>249</sup>. Es decir, no solo fueron ellos los que, al resistir a las tropas de Leclerc, que pretendían esclavizarles, propiciaron la violencia, sino que además, superaba sus propios estándares... ¿*estándares de barbarie*? Merece la pena señalar las palabras de Alejo Carpentier en *El siglo de las luces* cuando nos recuerda que, con el decreto de la abolición de la esclavitud de 1794, desembarcó en la colonia la primera guillotina. Aún en la actualidad, las lecturas sesgadas de la historia se horrorizan ante una “barbarie” que no responde a la modernización o al bien de la civilización, desde una óptica de la supremacía blanca, pero se callan ante la opresión ejercida por la razón y el progreso<sup>250</sup>.

La intención del autor de fijar a los rebeldes haitianos como los más violentos en esta “guerra racial” no sería tan evidente si, quizás, al introducir a la figura de Rochambeau en su narrativa, no optara por decir que “la pérdida de moral y la situación desesperada explican el por qué los soldados franceses recurrieron a métodos considerados inaceptables en el escenario europeo”<sup>251</sup>. Aunque Girard recoge algunas de las atrocidades del régimen de Rochambeau, no las narra con el mismo orden discursivo que lo hace cuando aborda las acciones de Dessalines. Es decir, de su narrativa se desprende que había un orden establecido (en el caso de Rochambeau, la forma de hacer la guerra) que fue corrompido por las circunstancias excepcionales de la revolución. Dichas circunstancias fueron creadas por los hombres de Dessalines y su práctica (violenta) del ejercicio de la guerra que no atendía a los “estándares”. Así, los postulados de Girard esencializan a los rebeldes haitianos al construirlos como seres violentos y proclives a la malicia que gestaron y gestionaron ese espacio de guerra. Al

---

<sup>249</sup> Girard, Philippe R., “Caribbean genocide: racial...”, *op. cit.*, p. 148. Énfasis propio.

<sup>250</sup> Merece la pena citar a C.L.R. James en extensión: “[a] medida que la revolución se propagaba dejaron de cobrarse la vida de los hombres, mujeres y niños sorprendidos en las plantaciones. Sólo con los prisioneros de guerra no ahorraron compasión. Les abrieron la carne con pinzas al rojo vivo, los quemaron a fuego lento, clavetearon a un carpintero entre dos de sus tablones. Pero en los anales de la época no consta ejemplo alguno de torturas tan diabólicas como enterrar a un hombre hasta el cuello y untar los orificios de su rostro para atraer insectos, o hacerlo estallar con dinamita o ninguna otra de las mil bestialidades a las que habían sido sometidos. En comparación con lo que a sangre fría habían sufrido a manos de sus dueños, sus actos resultan insignificantes, y los espoleó a cometerlos la ferocidad con que los amos de Le Cap trataban a todos los prisioneros esclavos que caían en sus manos”. En *Los jacobinos negros...*, *op. cit.*, p. 94.

<sup>251</sup> Girard, Philippe R., “Caribbean genocide: racial...”, *op. cit.*, p. 150.



esencializarlos, el autor parte de una diferenciación ontológica y epistemológica entre la zona del ser y la zona del no ser: entre la barbarie de la Guerra de Independencia haitiana y la civilización de la guerra europea. Por tanto, los distintos órdenes discursivos que este autor desarrolla surgen de dicha diferenciación.

Hay, en sus palabras, un eurocentrismo manifiesto cuando insiste en la inspiración revolucionaria francesa para los negros y en el impacto que tuvo la Guerra de Independencia de las Trece Colonias sobre el resto de independencias en América; y hay, a su vez, un sutil rechazo a lo que la revolución de esclavos posibilitó, si algo, en términos positivos. Al terminar su artículo se refiere a la situación de la sociedad haitiana en el momento de la revolución como una “con una capacidad para el mal peculiarmente moderna”<sup>252</sup>. A pesar de que su reflexión final devela el “lado oscuro de la modernidad” en clave europea, no plantea ninguna crítica a la colonialidad que también la ha constituido. No solo se trata de que lleve a cabo un análisis sesgado, sino que dicho análisis está construido sobre la base de un “saber” sobre Haití: la violencia y el genocidio “anti-blanco” como fundación normativa y práctica del estado moderno haitiano.

A pesar de estas reflexiones finales, el objetivo de este capítulo ha sido, por el contrario, recuperar otras diferentes narraciones sobre la Revolución haitiana y los eventos y acontecimientos que la construyeron, así como las problemáticas que enfrentó, sus rupturas y aperturas, con el propósito de facilitar la comprensión de dos cuestiones que tienen mayor relevancia en esta investigación. Por un lado, la continua construcción de un discurso y práctica identitaria desde la supremacía blanca que, cada vez más afianzado en el liberalismo y en sus prácticas de exclusión, tutelaje y racismo, generó formas de contención de la otredad a través de la negación ontológica y epistemológica del subalterno, así como a través de determinados estándares de civilización. Por otro lado, tomar en cuenta que dicho discurso ha sido, cuanto menos, contestado desde diversas posicionalidades de exterioridad que han significado una afrenta abierta contra las colonialidades del poder, del saber y del ser.

---

<sup>252</sup> *Ibidem*, p. 161.

## **5. Los procesos de construcción identitaria de Estados Unidos en el largo siglo XIX: excepcionalismo, supremacía blanca y el “problema” del otro**

*“Planteo, por tanto, solo como una sospecha, que los negros, sean originalmente una raza distinta, o sean distintos por el tiempo y las circunstancias, son inferiores a los blancos en sus dotes tanto físicos como mentales”<sup>1</sup>.*

*“Aparentemente hay bastante verdad en la creencia de que el maravilloso progreso de Estados Unidos y el carácter de la gente, son el resultado de un proceso natural de selección; gracias a que los hombres más vigorosos, inquietos y valientes de todas las partes de Europa han emigrado a ese gran país durante las pasadas diez o doce generaciones y han triunfado más”<sup>2</sup>.*

### **5.1. Introducción**

El largo siglo XIX fue un periodo crucial para la construcción de los estados modernos, la expansión del republicanismo y el liberalismo, así como el imperialismo, el colonialismo y el racismo. Las dinámicas de la política global, transformadas por las independencias en América, el surgimiento de Estados Unidos como nuevo actor de la cultura política liberal y la abolición de la esclavitud, develaron las posibilidades de rearticulación de las relaciones de poder y de las prácticas identitarias. Sin embargo, al igual que en el escenario político de la Ilustración, durante el siglo XIX, el liberalismo como pensamiento filosófico dominante, se mantuvo encorsetado en la modernidad/colonialidad. Es decir, como se ha planteado en los capítulos teóricos, este reflejó las constantes de la exclusión ontológica de la otredad, del tutelaje como modo de gestionarla y del racismo como dispositivo de poder, no como contradicciones morales, éticas y prácticas, sino como ontología misma de su filosofía<sup>3</sup>.

Así, desde la supremacía blanca se re-articularon dos discursos diferenciados pero mutuamente constitutivos e interrelacionados que pretendieron establecer el régimen de saber/poder a lo largo de dicho siglo en base a una identidad predatoria. Por un lado, la idea reflejada, entre muchas otras obras, en las conclusiones de Jefferson en

---

<sup>1</sup> Jefferson, Thomas, *Notes on the State of Virginia*, J.W. Randolph, Richmond, 1853. Publicado en distintas versiones durante los años 178, 1782 y 1787. La versión citada fue publicada originalmente en 1787.

<sup>2</sup> Darwin, Charles, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, John Murray, Albemarle Street, Londres, 1874. Segunda edición.

<sup>3</sup> En términos similares lo plantea Uday S. Mehta en “Liberal Strategies of Exclusion”, en *Politics and Society*, vol. 18, n°. 4, 1990, ps. 427-454.

sus *Notes* en relación a la inferioridad del negro; y, por otro lado, como asumió Darwin más adelante en el siglo, la asunción de que la supervivencia del más fuerte habría llevado a los mejores hombres (razas) a Estados Unidos. Esto último no se aleja del “nuevo hombre estadounidense” que propuso Crèvecoeur en 1782, ni del “pueblo americano” formado por gentes de diversos orígenes, rupturistas con el pasado monárquico y aristocrático, y forjadores de “la nación del progreso humano”, del que habló John L. O’Sullivan en su proclamación del *Destino Manifiesto* en 1839<sup>4</sup>.

Este régimen de saber/poder se sostuvo, en el caso estadounidense, durante la primera mitad del siglo XIX sobre las prácticas de esclavitud y la desposesión racial y territorial<sup>5</sup>. A partir de la emancipación, el ‘giro’ hacia la contención y la segregación racial desempeñó el rol de las ‘nuevas’ técnicas de patologización y estereotipación de la otredad a través del Jim Crow. El racismo científico contribuyó a la racionalización de ese saber y el colonialismo de finales del siglo lo materializó como una expansión civilizatoria para los actores de la cultura política liberal, tanto estadounidenses como europeos. Estas prácticas, no obstante, no tuvieron un carácter lineal ni evolutivo. Por el contrario, se llevaron a cabo en conjunción y en connivencia con otras, se reprodujeron en distintos momentos del siglo, proyectándose contingentemente en diversos contextos, siempre planteadas desde unas mismas cuestiones que fueron cambiando en significado. Estas cuestiones fueron “el problema del negro” y el “rol civilizatorio” del hombre blanco.

Como he indicado en la introducción, en este capítulo se formulan varias preguntas en relación al proceso de construcción identitaria desde la supremacía blanca y cómo repercutió en la racialización de los haitianos. Con el propósito de responder a estos interrogantes, en este capítulo abordo el largo siglo XIX prestando atención a

---

<sup>4</sup> Merrill, Dennis y Thomas G. Paterson (eds.), “John L. O’Sullivan Proclaims America’s Manifest Destiny”, en *Major Problems in American Foreign Relations, Volume I: To 1920*, 5<sup>ta</sup> ed., Houghton Mifflin Company, Boston, 2000, ps. 231-232.

<sup>5</sup> Me refiero a la expansión territorial de Estados Unidos hacia el oeste, la cuestión de las poblaciones nativas y la esclavitud dada la intención de los estados del sur de expandir a los nuevos estados el modelo económico y social de la plantación. La desposesión de la propiedad a partir de la diferenciación racial ha sido atendida primordialmente por el enfoque de Critical Race Theory. Véase, Crenshaw, Kimberle, Gotanda, Neil, Peller, Gary y Kendall Thomas (ed.) *Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement*, The New Press, Nueva York, 1995; Harris, Cheryl, “Whiteness as Property”, en *Harvard Law Review*, vol. 106, n.º. 8, 1993, ps. 1709-1791. Y también, desde las RRII, véase, Persaud, Randolph B., “Situating race in International Relations: The Dialectics of Civilisations Security in American Immigration”, en Chowdrey, Geeta y Sheila Nair (eds.), *Power, Postcolonialism and International Relations: Reading Race, Gender and Class*, Routledge, Londres, 2002; y Gruffydd Jones, Branwen, “Race in the Ontology of International Order”, en *Political Studies*, vol. 56, 2008, ps. 907-927.

cómo la construcción identitaria de la cultura política liberal (con especial énfasis en la estadounidense) se sostuvo sobre la producción ontológica del negro en términos de “problema”. Planteo, además, cómo estas prácticas identitarias se reflejaron a través de un imaginario del “miedo” y la “ansiedad” por parte de los blancos estadounidenses sobre el devenir de la seguridad de la ‘raza’ y la civilización ante la inminente emancipación de los negros, sus prácticas entendidas como “bárbaras” y “salvajes” y el eminente “llamado” a Estados Unidos a poner a los haitianos en la senda del progreso.

Para esto, en primer lugar, expongo un breve análisis de varias obras que sirven para mostrar cómo se construyó desde el liberalismo una imagen de Estados Unidos en términos de cultura política liberal, ‘raza’ excepcional y prácticas políticas expansivas propias de una civilización superior, entendiéndola críticamente como la construcción de una identidad predatoria. En segundo lugar, desde un enfoque decolonial discuto cómo se analizaban las cuestiones de la esclavitud y del negro, fijándolos en una zona del no ser al racializarlos biológica y culturalmente. Esto, además, se vio reforzado por una extendida cultura periodística y literaria que profundizó en los estereotipos sobre los otros en términos de “bárbaros” y “salvajes”. En tercer lugar, abordo los postulados del racismo científico, planteando sus reflejos culturalistas y cómo se reprodujo en los discursos anti-imperialistas e imperialistas a partir de la segunda mitad del siglo XIX y que influyeron en las lógicas dominantes estadounidenses al momento de la primera intervención y ocupación estadounidense de Haití que es abordada en el siguiente capítulo<sup>6</sup>.

## **5.2. Imaginarios racializados e identidad estadounidense**

¿Cómo se construyó la imagen de Estados Unidos desde y para la cultura política liberal? ¿Cómo se reflexionó sobre las contradicciones que la esclavitud representaba para el liberalismo? ¿Cómo el tutelaje y la expansión de la civilización vino a ‘salvar’ la ética liberal enraizada en el racismo biológico y cultural? Para contestarlas, en este apartado presento primeramente, varias obras filosóficas y políticas fundamentales que

---

<sup>6</sup> Gran parte de los discursos que se analizan en este capítulo corresponden al trabajo de archivo llevado a cabo en esta investigación y que permiten, por tanto, aportar en la profundización de las reflexiones sobre cómo la cuestión racial operó en el proceso de construcción identitaria estadounidense y en su reflejo, a través de las prácticas discursivas racializadas, sobre Haití.

sirvieron para la construcción identitaria estadounidense desde y para una cultura política liberal; y en segundo lugar, planteo cómo a lo largo del siglo XIX se articuló el “problema negro” (fuese la esclavitud o el negro ya emancipado), en términos de una necesaria segregación racial, deportación o incluso, colonización. Sostengo que las dinámicas de exclusión, tutelaje y racismo reflejadas a lo largo de dicho periodo permiten entenderlas como constantes del imaginario de la supremacía blanca y no como contradicciones circunstanciales.

### **5.2.1. La “excepcionalidad” estadounidense como una construcción identitaria en la cultura política liberal**

Tres revoluciones marcaron el final del siglo XVIII y abrieron una nueva visión del mundo para el siglo XIX: la independencia de Estados Unidos, la Revolución francesa y la Revolución de Haití. De estos tres acontecimientos, el último de ellos ha sido, como analizaba en el capítulo anterior, silenciado por la historiografía y las construcciones epistemológicas dominantes. Este silenciamiento no es un hecho baladí ni tampoco responde, únicamente, al papel subalterno del otro haitiano y de Haití en el escenario global, sino que se debe a un proceso de construcción epistemológico y ontológico desde Occidente en el que, dadas las características que la Revolución haitiana exhibía, tenía que ser excluida. Dicha exclusión permitió la construcción de una identidad compartida, europea y estadounidense, en términos de defensores de la civilización democrática liberal y que puede comprenderse como una cultura política liberal.

Desde luego, es necesario tener en cuenta la diversidad de matices que dicha identidad compartida reflejó a lo largo del siglo XIX cuando el discurso estadounidense proyectó a los regímenes monárquicos en Europa como su “otro temporal” e insistió en desmarcarse de ese pasado a través de su construcción propia en términos de excepcionalidad. Incluso, internamente, la sociedad estadounidense reprodujo diversos imaginarios que permitieron establecer diferencias morales, éticas y políticas articuladas en torno a los distintos entendimientos del estado, del modelo económico y de producción, y de las garantías de la libertad. No obstante, es posible argumentar que a ambos lados del atlántico se fue articuló una cultura política liberal decimonómica que se construyó sobre imaginarios y prácticas políticas desde la supremacía blanca; exhibiendo las constantes de la exclusión, el tutelaje y el racismo en sus relaciones con

la otredad. Estos imaginarios y prácticas liberales se articularon a través de la “cultura de peligro”, es decir, entroncados en un discurso político en torno al debate entre seguridad y libertad; del ansia por la homogeneización identitaria –materializada a través del control y regulación de los cuerpos–; y del paralelismo y conjunción de la expansión de libertades, a la vez que la extensión de las prácticas regulatorias.

A partir de estas ideas resulta oportuno preguntarse ¿cómo se articuló este discurso común de la cultura política liberal a los dos lados del Atlántico? ¿Cómo influyó el discurso republicano en este proceso? En su interpretación acerca de Maquiavelo y la importancia de su obra en la conformación del republicanismo europeo, John G.A. Pocock sostiene, por ejemplo, que durante los siglos XVII y XVIII se habría producido, en términos generales, un trasvase de las ideas republicanas de la Italia del siglo XV y XVI hacia Inglaterra (y Escocia) y de allí a las colonias norteamericanas en las cuales, inicialmente, habría primado el eje discursivo del republicanismo sobre el del liberalismo<sup>7</sup>. La idea y protección de la propiedad, privada e individual, primándola sobre la virtud, la costumbre o la expansión de la idea de comercio durante el siglo XVIII, supuso un hecho diferencial y de cambio entre los siglos XVIII y XIX<sup>8</sup>. Así, la defensa de la libertad, que permitía una re-conceptualización de la propiedad, posibilitó una primacía del liberalismo sobre el republicanismo en el siglo XIX<sup>9</sup>. En este sentido, es posible argumentar que el tránsito de republicanismo a liberalismo como un proceso de la configuración occidental de la cultura política liberal y gestado en la época de las revoluciones atlánticas (en las que también se deben incluir los procesos de independencias latinoamericanos), se produjo a través de una conjunción identitaria y política entre Estados Unidos y Europa. En el

---

<sup>7</sup> Pocock, John G.A., *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002.

<sup>8</sup> Pocock John G.A., “Virtudes, derechos y manners: un modelo para los historiadores del pensamiento político”, en su *Historia e Ilustración. Doce estudios*, Marcial Pons, Madrid, 2002, ps. 317- 337. Un visión de conjunto de la obra de Pocock como autor encuadrado en la historiografía liberal, en Bell, Duncan, “What is Liberalism?”, en *Political Theory*, vol. 42, n° 6, 2014, ps. 688-698. Asimismo, acerca de la importancia de la noción de *manners* y/o *moeurs* en la configuración del espacio social en el siglo XVIII véase Elias, Norbert, *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1987 como una de las aproximaciones más clásicas y, también, la reciente contribución de Raynaud, Philippe, *La politesse des Lumières. Les lois, les moeurs, les manières*, Gallimard, París, 2013, ps. 20-56 y 75-88 especialmente.

<sup>9</sup> Desde luego, es necesario señalar, como hace Rafael Rojas en su análisis sobre el republicanismo y liberalismo en la Revolución Haitiana, que “un punto de desencuentro entre liberalismo y republicanismo sería la contraposición entre comercio y virtud y la idea limitada del derecho de propiedad defendidos por el segundo”. En Rojas, Rafael, “La revolución silenciada”, en *Istor*, n°. 46, 2011, p. 89.

caso estadounidense, esta configuración partió tanto del pensamiento filosófico como de las doctrinas políticas que construyeron al ‘ser’, en tanto hombre blanco, pionero y emprendedor, y a la excepcionalidad estadounidense.

Chateaubriand, en sus *Memorias de ultratumba* (1848-1850), ofrecía una intencionada pero esclarecedora visión de los peligros que, según él, afrontaba Estados Unidos:

“¿conservará América la forma de su gobierno? ¿No se dividirán los estados?, ¿acaso no ha defendido ya un diputado de Virginia la tesis de la libertad antigua con esclavos, resultado del paganismo, en contra de un diputado de Massachusetts, que defendía la causa de la libertad moderna sin esclavos, tal como lo ha hecho el Cristianismo?

¿No son opuestos los estados del Norte y los del Sur en su ideas e intereses? ¿No querrán los estados del Oeste, demasiado alejados del Atlántico, tener un régimen aparte? [...]

Separada del Viejo Mundo, la población de los Estados Unidos vive todavía en la soledad; sus desiertos han sido su libertad: pero las condiciones de su existencia están ya cambiando.

La existencia de las democracias de México, de Colombia, de Perú, de Chile, de Buenos Aires, siendo como son tan agitadas, no dejan de constituir un peligro. Cuando los Estados Unidos no tenían junto a ellos más que las colonias de un reino transatlántico, no resultaba probable ninguna guerra seria; pero ahora, ¿no son de temer rivalidades? Si por una y otra parte se corre a las armas, y el espíritu militar se apodera de los hijos de Washington, podría subir al trono un gran capitán: la gloria gusta a las coronas...”<sup>10</sup>.

En este texto, Chateaubriand retoma tres cuestiones fundamentales para el análisis de cómo Estados Unidos fue construyendo (y se construyó sobre este) su imaginario colectivo en términos de liberal, progresista, democrático y civilizado. En primer lugar, a través de la ruptura con las prácticas antiguas propias de Europa y su proyección moderna y futurista. En segundo lugar, a través de la cuestión geográfica que, desde la extensión del territorio, hasta la diversidad topográfica y climática, será un elemento recurrente en la auto-comprensión estadounidense como pueblo elegido. En tercer lugar, a partir de lo anterior, la importancia del tamaño y extensión de los estados y, por tanto, la cercanía con otros que afectará a la noción misma de democracia. Esto último, será una de las razones a temer desde el racismo científico en el giro del siglo

---

<sup>10</sup> Chateaubriand, François René de, *Memorias de ultratumba*, Acantilado, Barcelona, 2006 [1848-1850], vol. I, Libro VIII, cap. 6, p. 347.

XIX al XX: la globalización que achica al mundo y acrecienta, y acerca, las amenazas a Occidente.

Las ideas que proyectan a Estados Unidos como el territorio de la democracia liberal, progresista y civilizada, fueron expresadas y defendidas por autores que han sido considerados como grandes defensores del liberalismo, como es el caso de Benjamin Constant. En *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* (1819), Constant introduce una firme defensa de la idea de libertad moderna, basada en lo que hoy definiríamos como libertad individual frente a la libertad colectiva de los antiguos que era entendida, por el contrario, como un ejercicio de política tendente a lo absoluto, en tanto control y, acorde a su visión, restricción, sobre la capacidad individual del sujeto político. De esta forma, entendía que la libertad moderna se articulaba en el ejercicio individual del libre albedrío respetando a los otros<sup>11</sup>. Sobre la posición de los estados, Constant consideraba que en consecuencia del uso y puesta en práctica de la noción moderna de libertad y de las virtudes del comercio, que “da a la propiedad una nueva cualidad: la circulación; [pues] sin circulación, la propiedad no es sino usufructo”, los estados debían ser más extensos que en la antigüedad, así como que, se produciría una extensión de la paz en tanto que en los estados se iba a generar una homogeneidad de los sujetos políticos<sup>12</sup>. De esta forma, se refleja en el pensamiento de Constant la idea de libertad individual como eje constitutivo y articulador del imaginario político liberal, que se iba concretando en una determinada organización territorial de los estados, basado en el libre ejercicio y distribución de la propiedad como una extensión de la idea de comercio del siglo XVIII. Por último, sobre la democracia, si bien Constant no alude al término en sí, hace

---

<sup>11</sup> De forma similar, en el siglo XX Isaiah Berlin propuso el análisis de la libertad en base a sus dos conceptos de “libertad negativa” y “libertad positiva”. En términos generales, la primera fue planteada como la libertad a no ser intervenidos, a vivir sin la interferencia de los otros, mientras que la libertad positiva sería aquella que nos permite tener objetivos y autonomía. Véase, Berlin, Isaiah, *Dos conceptos de libertad y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 2005. Constant, por su parte, plantea que la libertad individual es “el derecho a no estar sometido sino a las leyes, de no poder ser detenido, ni condenado a muerte, ni maltratado de ningún modo, por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o varios individuos”, unido a la libertad de opinión, de reunión, de expresión, de circulación y de propiedad, incluso de “abusar de ella”. Por último, esta libertad individual (y moderna), era el derecho “de influir sobre la administración del gobierno, sea por el nombramiento de todos o de algunos funcionarios, sea a través de representaciones...”, de lo que se infería una advocación por el sistema representativo. Constant, Benjamin, *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, en Godoy Arcaya, Oscar, “Selección de textos políticos de Benjamin Constant”, en *Revista de Estudios Públicos*, nº 59, 1995, ps. 52-53.

<sup>12</sup> *Ibidem*, ps. 55 y 65 para la cita literal.



referencia a la forma de ejercer la libertad individual en términos políticos; es decir, a través del sistema representativo. Esta forma de gobierno “no es otra cosa que una organización con cuya ayuda una nación descarga en algunos individuos lo que ella no puede o no quiere hacer por sí misma”<sup>13</sup>.

El sistema representativo, por consiguiente, devenía en una necesidad y una ventaja del ejercicio de la libertad individual en todas y sus múltiples manifestaciones y consecuencias. El temor expresado por Chateaubriand con respecto a las democracias latinoamericanas, por lo tanto, provenía de los excesos tanto de la libertad moderna como de la antigua<sup>14</sup>. Comparando Atenas con Esparta, este autor entendía que existía un buen uso de los valores republicanos y otro negativo, siempre asociados a los usos de la libertad individual. En todo caso, con estos términos, republicanismo y liberalismo, se construía una parte del discurso de la cultura política liberal a los dos lados del Atlántico norte. Una vez establecida la coherencia entre la libertad individual y el modo representativo de gobierno, y planteado como muestra de civilización, esto comenzaría a articularse a través de las características ontológicas de los estados y los regímenes de soberanía<sup>15</sup>.

En definitiva, en este ilustrativo texto de Constant, junto con el primero de Chateaubriand, aparece el eje de países (Francia, Inglaterra y Estados Unidos) que conformaban, para el liberalismo de principios del siglo XIX, la idea de progreso, es decir, que eran considerados civilizados y, por ende, responsables de la “misión” civilizatoria<sup>16</sup>. Aunque en la obra de Chateaubriand aparece la preocupación europea

---

<sup>13</sup> Partiendo de la comparación del gobierno político con la administración patrimonial por parte de gestores, Constant concluía que “los pueblos, que con el fin de gozar de la libertad que les conviene, recurren al sistema representativo, deben ejercer una vigilancia activa y constante sobre sus representantes, y reservarse, en épocas que no estén separadas por intervalos demasiado largos, el derecho de apartarles si han equivocado sus votos, y de revocar los poderes de los que ya han abusado”, *ibidem*, p. 66. El propio Constant consideraba que el sistema representativo era un descubrimiento de los modernos (p. 52).

<sup>14</sup> Sobre estos peligros, *ibidem*, ps. 66-67. Las diferenciaciones entre estados modernos y antiguos, en base al uso de la libertad que cada uno de ellos ejercía, encontraba, desde luego, algunas excepciones. El caso de Atenas, el estado antiguo “que más se ha asemejado a los modernos”, en clara contraposición con Esparta, “que unía la forma republicana y la servidumbre de los individuos”, vista casi como simil de arcaísmo y opresión. *Ibidem*, ps. 54 y 60. La comparación a Esparta, como república no liberal, se encuentra también en la obra de Chateaubriand, al analizarla en términos jacobinos, siempre partiendo del jacobinismo francés revolucionario, del cual este autor había huido. Chateaubriand, François René de, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la Révolution Française*, Henry Colburn, Londres, 1814 [1797], ps. 38-53.

<sup>15</sup> Donnelly, Jack, “Sovereign Inequalities and Hierarchy in Anarchy: American Power and International Society”, en *European Journal of International Relations*, vol. 12, n.º. 2, 2006, ps. 139-170.

<sup>16</sup> Constant, Benjamin, *Discurso sobre la libertad de los antiguos...*, *op. cit.*, ps. 52 y 56.

por la nueva república americana, esta se incluye al mismo tiempo entre sus pares como miembro de pleno derecho. Aludiendo a la demarcación identitaria que mencioné en el capítulo anterior, los estadounidenses eran entendidos como británicos que se convirtieron en estadounidenses para reivindicar sus derechos como británicos<sup>17</sup>. En este sentido, en ningún momento se puso en duda su ser civilizado. Estos compartían una *virtù* y unas *manners* (que diría Pocock), una misma tradición republicana que les permitió establecer una identidad compartida con Europa. Tanto ontológica como epistemológicamente, esta identidad estuvo marcada, atravesada y constituida, durante el siglo XIX, por el liberalismo.

En este proceso conjunto no se puede obviar el papel fundamental desempeñado por Alexis de Tocqueville. Tras su visita a Estados Unidos, escribió la que ha sido considerada su obra principal, *Democracia en América* (1835-1840), si bien por los temas que se abordan en este capítulo, resultan igualmente relevantes algunos de sus postulados en *El Antiguo Régimen y la Revolución* (1856). En ambas obras, el autor explica lo que entendía por una sociedad democrática, libre y defensora de la igualdad (de condiciones), y busca comprender el papel de las revoluciones con el interés, no obstante, de saber cómo evitarlas.

En la introducción de *Democracia en América*, Tocqueville indicaba, acerca del momento que le había tocado vivir y de los regímenes democráticos, que

“una gran revolución democrática opera entre nosotros, todos la ven; sin embargo, no todos la juzgan de la misma manera. Unos la consideran como una cuestión nueva y la toman como un accidente, esperan todavía poder detenerla; mientras que los otros la juzgan irresistible, dado que les parece el hecho más ininterrumpido, el más antiguo y el más permanente que se ha conocido en la historia”<sup>18</sup>.

Esta revolución democrática, era una revolución atlántica y occidental. Su análisis de las formas democráticas en Estados Unidos partían, entonces, de un doble argumento: cómo la democracia marcaba un nuevo estado social y podía ser entendida como el principio que permitía comprender el surgimiento de una nueva sociedad<sup>19</sup> y, al

---

<sup>17</sup> Como mencioné en el capítulo anterior a partir de la apreciación de Lester Langley en *The Americas in the Age of Revolution 1750-1850*, Yale University Press, New Haven, 1996, ps. 67-69.

<sup>18</sup> Tocqueville, Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, vol. I, en *Oeuvres Complètes* (publicadas por Mme. de Tocqueville y prefacio de Gustave de Beaumont), Michel Lévy Frères, París, 1864, I, p. 2.

<sup>19</sup> Manent, Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie, l'esprit de la cité*, Fayard, París, 1993, p. 12 y Rodríguez, Gabriela y Matías Esteban Ilivitzky, “La ‘Democracia’ de Tocqueville: las potencialidades y

mismo tiempo, cómo esta democracia estaba basada en la nueva idea de libertad y en la ciudadanía<sup>20</sup>. La democracia como base de la nueva sociedad era una de las primeras observaciones de las que el propio Tocqueville quería dejar constancia de su viaje a Estados Unidos. Esta era entonces, según Tocqueville, una forma de sociedad y de vida, no únicamente una forma de gobierno, puesto que era reservada a la soberanía popular<sup>21</sup>. Al mismo tiempo, Estados Unidos era un espacio de experiencia fáctico a partir del cual Tocqueville pudo desarrollar su horizonte de expectativa no revolucionario y de defensa de una libertad moderna, privada e individual y su consecuencia política expresada en la ciudadanía. Por tanto, América devenía para Tocqueville en un laboratorio experimental, al tiempo que era una muestra de una forma política y social del progreso, con su revolución y con independencia de ella. La democracia, así plasmada, se proyectaba como una costumbre inherente al ser y a la identidad estadounidense. En este sentido Tocqueville confesaba que,

“en América he visto más que América. Busqué en ella una imagen de la democracia, de sus tendencias, de su carácter, de sus prejuicios, de sus pasiones. He querido conocerla, aunque no fuera más que para saber, al menos, lo que debemos esperar o temer de ella”<sup>22</sup>.

Seguidamente, Tocqueville presentaba los objetivos de los dos volúmenes de su obra, entre los que analizaba el impacto que en Estados Unidos había tenido la igualdad de condiciones y el gobierno democrático sobre la sociedad civil<sup>23</sup>. Desde su liberalismo democrático, uno de los logros de la sociedad estadounidense había sido generar, desde sus orígenes, las condiciones para una teórica igualdad de oportunidades a partir de la cual sería posible desarrollar la libertad individual y privada. Así, “el desarrollo gradual de la igualdad de condiciones es, por tanto, un hecho providencial”, cuyas principales

---

los problemas de una palabra antigua para dar cuenta de una forma de vida “radicalmente nueva”, en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, nº 3, 2006, ps. 74-95, especialmente, 79-81.

<sup>20</sup> Franzé, Javier, “Tocqueville y la ciudadanía como pilar de la libertad (apuntes sobre *El Antiguo Régimen y la Revolución*)”, en *Sistema*, nº 117, 1993, ps. 109-115.

<sup>21</sup> John Stuart Mill observó similares conclusiones al analizar, de forma crítica la obra de su colega epistolar Tocqueville, en Mill, John Stuart, “M. de Tocqueville on Democracy in America”, en *Dissertations and discussions political, philosophical, and historical*, John W. Parker and Son, Londres, 1859, II, p. 22. Igualmente, véase Rodríguez, Gabriela y Matías Esteban Ilivitzky, “La ‘Democracia’ de Tocqueville...”, *op. cit.*, ps. 81-84. Sobre la idea de democracia en Tocqueville, ver Ros Cherta, Juan Manuel, *Los dilemas de la democracia liberal. Sociedad y democracia en Tocqueville*, Crítica, Barcelona, 2001.

<sup>22</sup> Tocqueville, Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, I, p. 20

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 21.

características serían la universalidad y la durabilidad<sup>24</sup>. Esta igualdad de condiciones era la que convertía a la democracia en un estado social y en una forma de vida. Los angloamericanos, como Tocqueville designaba a los colonos ingleses en América<sup>25</sup>, supieron generar dichas condiciones construyendo un estado social basado en leyes, costumbres e ideas que permitían marcar un determinado progreso de la nación<sup>26</sup>.

La democracia, de esta forma, se erigió en Estados Unidos sobre la *virtù* de los angloamericanos, sus costumbres (en el sentido de *manners* o *moeurs*), la edificación de una teórica igualdad de condiciones sociales, un sistema político representativo y, por supuesto, un sistema legal<sup>27</sup>. Faltaba, entonces, “una ciencia política nueva para un mundo totalmente nuevo”<sup>28</sup>, esto es, un sistema de pensamiento que construyese, al mismo tiempo que sustentase, el edificio democrático. El liberalismo fue esa nueva ciencia política, ese régimen de saber/poder que reclamaba y ayudaba a construir Tocqueville. Como señala Duncan Bell, el liberalismo es una típica construcción e interrelación de los significados de conceptos centrales como la libertad, la autoridad, la autonomía y la igualdad<sup>29</sup>.

Esta nueva ciencia política necesitaba, sin embargo, expandirse, tanto fuese a nivel teórico como en cuanto al ejercicio fáctico de poder. En este punto, resulta determinante la figura de John Stuart Mill, con quien Tocqueville mantuvo contacto a través de una nutrida correspondencia<sup>30</sup>. Partiendo, como la mayoría de los pensadores del siglo XIX, de una ambigua relación con la tradición<sup>31</sup>, Mill defendía radicalmente la

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>25</sup> Nótese la proximidad conceptual en la terminología de Tocqueville con las ideas expresadas por Saint Jean de Crèvecoeur, al describir la ontología de los colonos ingleses.

<sup>26</sup> El capítulo III del primer volumen de *La Democracia en América* busca comprender cómo estas circunstancias permitieron la construcción en América de dicho estado social de igualdad, en el que desarrollar la libertad democráticamente. Así, al inicio de este capítulo, Tocqueville entendía por estado social el “producto de un hecho, algunas veces de las leyes, y la mayoría de estas dos causas reunidas; con todo, una vez que existe, se lo puede considerar como la causa principal de la mayoría de las leyes, de las costumbres y de las ideas que reglan la conducta de las naciones”, en Tocqueville, Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, I, p. 73.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>29</sup> Bell, Duncan, “What is Liberalism?”, *op. cit.*, p. 686. Con todo, Bell indicia que el liberalismo de Mill es “la manifestación más genuina de la ideología”, p. 688.

<sup>30</sup> Véase, Tocqueville, Alexis de y John Stuart Mill, *Correspondencia*, traducción de Hero Rodríguez Toro, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1985. Para un análisis de esta correspondencia, ver Múgica, Fernando, “John Stuart Mill, lector de Tocqueville”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, n.º. 84, 1999, ps. 3-100.

<sup>31</sup> Bell, Duncan, “What is Liberalism?”, *op. cit.*, p. 687.

idea y ejercicio de la libertad. Esta libertad, al igual que los pensadores discutidos anteriormente, era individual y privada. Sobre esto, decía Mill:

“La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien a nuestra propia manera, en tanto que no intentemos privar de sus bienes a otros, o frenar sus esfuerzos para obtenerla. Cada cual es el mejor guardián de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La especie humana ganará más en dejar a cada uno que viva como le guste más, que en obligarle a vivir como guste al resto de sus semejantes”<sup>32</sup>.

Esta defensa de la libertad, bajo la república democrática, era lo que debía protegerse y expandirse según el propio Mill. Si bien este no era un defensor abierto de la intervención, debido a su defensa de la libertad individual y privada, sí reflexionó sobre los diversos escenarios en los que sería necesario debatir la posibilidad de intervenir. Para este, se debía intervenir para liberar a un pueblo de las manos de un tirano, ya que así se violaba la libertad individual y política. No obstante, esto no debía hacerse si el tirano era del mismo pueblo al que se quería liberar, dado que si “estos no aman suficientemente la libertad como para ser capaces de arrancársela a sus opresores nativos, la libertad que le otorguen otras manos distintas a las suyas, no tendrá nada de real ni permanente. Ningún pueblo fue, ni se mantuvo libre, sino hubiese sido porque estaba determinado a serlo”<sup>33</sup>. El pensamiento de Mill (y de otros autores) en torno a la intervención, como atenderé más adelante, se trastoca al reflexionar sobre la situación de la esclavitud, el colonialismo como una práctica civilizatoria y el “imperialismo altruista”<sup>34</sup>.

Retomando la cuestión de la construcción identitaria estadounidense y su excepcionalismo, es necesario señalar dos doctrinas políticas que reflejaron su auto-comprensión en distintos momentos del siglo XIX y que, como se verá en el capítulo siguiente, fueron convocadas como artífices de su ontología misma durante el proceso de intervención y ocupación de Haití en 1915-1934. Me refiero a la Doctrina Monroe de

---

<sup>32</sup> Mill, John Stuart, *On Liberty*, Ticknor and Fields, Boston, 1863 [1859], ps. 28-29. Este ejercicio de la libertad, individual y privada, tenía que ser complementado, a nivel social y gubernamental, en primer lugar, por la garantía de la libertad de conciencia y de expresión; en segundo lugar, por la libertad del bienestar humano, expresada en términos de gustos e inclinaciones y, por último, por la libertad de asociación. *Ibidem*, ps. 27-28. Cada uno de estos tres tipos de libertad fueron analizados por Mill en los capítulos 2º, 3º y 4º de esta obra.

<sup>33</sup> Mill, John Stuart, “A Few Words on Non-Intervention”, en *Foreign Policy Perspectives*, n.º. 8, 1987, p. 6. Véase también, Ruiz-Giménez Arrieta, Itziar, *La historia de la intervención humanitaria. El imperialismo altruista*, La Catarata, Madrid, 2004, p. 50.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

1823 y al Destino Manifiesto de 1839. La primera es el nombre por el que se conoce al discurso del presidente de Estados Unidos, James Monroe, dirigido al senado de dicho país el 2 de diciembre de 1823. En este discurso, Monroe plantea la que será, y según este, había sido hasta entonces, la política estadounidense de no intervención en los asuntos internos de los países europeos. A este respecto, Monroe dice, “[l]os ciudadanos de los Estados Unidos tienen los sentimientos más amistosos a favor de la libertad y felicidad de sus semejantes en aquel lado del Atlántico”<sup>35</sup>. No obstante, a partir de esto, el presidente articula su discurso de no intervención en torno a las excepciones a dicha práctica política. Es decir, Estados Unidos sí intervendrá si “[sus] derechos son invadidos o amenazados seriamente, es [ahí] cuando nos sentimos ofendidos o nos preparamos para defendernos”<sup>36</sup>. Es necesario, por tanto, preguntar, ¿ante qué circunstancias Estados Unidos se entenderá agraviado? Monroe responde:

“Por lo tanto, en aras de la claridad y de las relaciones amistosas existentes entre los Estados Unidos y esas potencias, debemos declarar que consideraríamos cualquier intento por su parte de extender su sistema a cualquier territorio de este hemisferio, como peligroso para nuestra paz y seguridad”<sup>37</sup>.

De esta forma, partiendo del escenario global conflictivo y bélico en Europa, por un lado, y de las independencias latinoamericanas, por otro, Monroe asume que cualquier intento de las “potencias aliadas” de expandir su sistema político a las Américas, pondría “en peligro [la] paz y felicidad” de la nación estadounidense. Su doctrina refleja, al menos, dos cuestiones relevantes para comprender el imaginario político estadounidense durante el largo siglo XIX. En primer lugar, su similar formulación sobre la excepción intervencionista formulada posteriormente por Mill. Como he mencionado, para dicho pensador británico, solo si un pueblo estaba siendo sometido por un tirano extranjero se justificaba la intervención. En la Doctrina Monroe, previa a las palabras de Mill, se encuentra la misma aseveración al plantear que solo si los países europeos intervienen en alguna de las repúblicas americanas, Estados Unidos

---

<sup>35</sup> “Documento núm. 9: La Doctrina Monroe: Mensaje del Presidente Monroe al Senado de los Estados Unidos (2 de diciembre de 1823)”, en Martínez Lillo, Pedro y Juan Carlos Pereira (comps.), *Documentos básicos sobre Historia de las Relaciones Internacionales 1851-1991*, Editorial Complutense, Madrid, 1995, p. 22.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 23.

se verá justificado a intervenir en aras de garantizar su propia estabilidad, paz y seguridad.

En segundo lugar, en la Doctrina Monroe puede verse lo que ha sido interpretado como una proclama de “América para los americanos”<sup>38</sup>; esto es, una aceptación fáctica de dos diferentes regímenes de soberanía, uno para los estados europeos y otro para los latinoamericanos. Esta diferenciación de regímenes, entre la soberanía absoluta europea y la soberanía relativa de las nuevas repúblicas de América, se percibe no en el acto del reconocimiento de la soberanía (que en el caso de las nuevas repúblicas latinoamericanas, reconoce tácitamente), sino en las posibilidades de intervención. Monroe declara abiertamente la no intervención estadounidense en asuntos internos europeos, lo que incluye los territorios americanos aún bajo dominio colonial pues reconoce la soberanía absoluta de las “potencias aliadas”. Sin embargo, al referirse a las actuaciones que Europa podría llevar a cabo en las nuevas repúblicas americanas, sostiene que “las circunstancias son eminente y claramente diferentes”<sup>39</sup>. Así, si dichas acciones fueran entendidas como una amenaza a la estabilidad estadounidense, entonces podría intervenir. Entre las diversas ocasiones que se convocó la Doctrina Monroe en el largo siglo XIX, como se verá en el siguiente capítulo, la intervención en Haití ante la amenazante presencia de intereses alemanes en un estado bajo situación de “barbarie”, fue una de estas.

La postura de no intervencionista en asuntos internos de otros estados tuvo su contrapartida expansionista en el ámbito considerado “doméstico”<sup>40</sup>, en el famoso “Destino Manifiesto” proclamado por John O’Sullivan en 1839, siendo ambas conjugadas, como se verá más adelante, en una misma lógica civilizatoria desde la supremacía blanca. En su proclama, O’Sullivan, por entonces editor del *Democratic Review*<sup>41</sup>, comienza desmarcando la historia estadounidense de su pasado, indicando que “[su] nacimiento nacional fue el comienzo de una nueva historia, la formación y progreso de un sistema político novedoso, que nos separa de nuestro pasado y nos

---

<sup>38</sup> May, Ernest R., *Imperial Democracy: The Emergence of America as a Great Power*, Imprint Publications, Nueva York, 1991.

<sup>39</sup> “Documento núm. 9: La Doctrina Monroe...”, *op. cit.*, p. 22.

<sup>40</sup> Con esto me refiero a cómo se entendió la expansión al oeste.

<sup>41</sup> Los artículos de O’Sullivan también fueron publicados en el *New York Morning News*. Para una biografía extensa de su carrera política y periodística ver, Sampson, Robert D., *John L. O’Sullivan and His Times*, The Kent State University Press, Kent y Londres, 2003.

conecta solo con el futuro...”<sup>42</sup>. De esta forma, insiste en que el estadounidense no debe, ni puede, mirar atrás, sino solo al porvenir que será este mismo quien lo dirija. Esto es así, pues es la única nación en la que se ha dado “el desarrollo completo de los derechos naturales del hombre en lo moral, político y en la vida nacional...”<sup>43</sup>. El autor afirma que es el principio de igualdad (que “es perfecto, es universal”) el que organiza dicho destino, recurriendo a lo que podría interpretarse como una traslación de la ontología de la nación a la del ser y viceversa, al asumir que el principio de la igualdad opera en lo físico “y también, es la conciencia de la ley y el alma...”<sup>44</sup>. Es decir, no solo la nación estadounidense es la llamada a llevar a cabo su destino manifiesto, sino que son los hombres estadounidenses los que se rigen por “el dictado obvio de la moralidad, que define con exactitud el deber del hombre con el hombre, y consecuentemente, los derechos del hombre como hombre”, por tanto, son los que pueden, y deben, llevarlo a cabo. Su visión futurística del “nuevo hombre estadounidense” aparece así sostenida sobre la reconstrucción historiográfica de su propia historia nacional en términos de excepcionalismo. Esto se desprende cuando O’Sullivan alude a las luchas que llevaron a la construcción del estado únicamente como “la defensa de la humanidad, de la opresión de todas las naciones, de los derechos de conciencia, los derechos de la emancipación personal”<sup>45</sup>. De esta forma, “el nuevo hombre estadounidense”, en la “nación del progreso humano” se proyecta como uno sin límites en la construcción de su propia historia y “[e]n su dominio magnífico del espacio y el tiempo”<sup>46</sup>; así, es el estadounidense el espíritu que dirige el *telos* de la historia.

Como se ha planteado, a lo largo del siglo XIX surgió una cultura política liberal a los dos lados del Atlántico que, en su versión estadounidense, se configuró además sobre los imaginarios de la excepcionalidad de Estados Unidos y sus intrínsecos valores republicanos y liberales. Estos imaginarios, como se analiza en el siguiente apartado, también se articularon en contraposición a las identidades otras, racializadas en términos contrarios asimétricos.

---

<sup>42</sup> “John O’Sullivan Proclaims...”, *op. cit.*, p. 231.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 232.



### 5.2.2. La libertad, la esclavitud y el tutelaje: el “problema del negro” y el “problema haitiano”

En *The Souls of Black Folk* (1903), W.E.B. Du Bois planteó una reflexión crítica de lo que consideraba como la verdadera pregunta que atravesaba a los afroamericanos de su época, oprimidos por el régimen del Jim Crow, y que afectaba su sociabilidad en la sociedad estadounidense; esta era: “¿Qué se siente ser un problema?”<sup>47</sup> Su reflexión pretendía develar diversas cuestiones, pero entre ellas hay cuatro que resultan fundamentales para el periodo que abordo en este capítulo y que, como veremos, están relacionadas entre sí. En primer lugar, la incapacidad de los blancos de articular la cuestión racial en sus relaciones y muestras de empatía y compasión hacia los afroamericanos, de forma que terminaban silenciando la situación de opresión a la que estos últimos estaban sometidos discursiva y materialmente en su cotidianidad. Du Bois se refiere a ello en las primeras líneas de su obra cuando planteaba cómo entre él y el otro mundo siempre hubo “una pregunta sin formular”; cuando sus interlocutores optaban por contarle del “hombre de color excelente al que conocían en su pueblo”, o le preguntaban si “las crueldades del Sur no le hacían hervir la sangre”. La pregunta sobre el qué se sentía ser un problema, y que respondía a la construcción del afroamericano en dichos términos, nunca era formulada, sino atendida a través de las sutiles y compasivas preocupaciones que terminaban por evadir la cuestión fundamental del momento, lo que Du Bois plantearía como la “línea de color”<sup>48</sup>.

En este mismo escenario, Du Bois reflexiona sobre una segunda cuestión, esto es, el “gran velo” que separaba su realidad de la del blanco. Este parte de su experiencia sobre ese día en que “la sombra se extendió sobre [sí]” y comprendió que entre él, o la experiencia de ser él, y la experiencia de ser los otros, había un “gran velo” que les dividía<sup>49</sup>. A través de su experiencia, al igual que haría Fanon al recordar al niño que gritaba aterrorizado ¡mamá, mira un negro!, Du Bois permite comprender las prácticas de exclusión en su cotidianidad y contingencia, pero a su vez, como un ente fijo y plasmado por el régimen de saber/poder que lo sostiene. Sus experiencias fueron

---

<sup>47</sup> Du Bois, W.E.B., *The Souls of Black Folk*, 1903.

<sup>48</sup> *Ibidem*, ps. 1-2.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 2.

particulares, pero los acontecimientos de estas formaban parte de un imaginario más amplio proyectado desde la supremacía blanca: el negro y su diferencia y el negro como amenaza.

En tercer lugar, Du Bois propone una reflexión sobre lo que llama la “doble conciencia” del negro estadounidense:

“Es una sensación peculiar, esta doble conciencia, este sentido de estar siempre mirándose a uno mismo a través de los ojos de los otros, de medir su alma por la medida de un mundo que le mira con indiferencia y lástima. Uno incluso siente su dualidad, -un estadounidense, un negro; dos almas, dos pensamientos, dos esfuerzos irreconciliables; dos ideales enfrentados en un cuerpo oscuro que solamente su fuerte persistencia le evita dividirse en dos partes”,<sup>50</sup>.

La problemática a la que se enfrenta Du Bois está influenciada por la idea generalizada que por mucho tiempo marcó la identidad de los afroamericanos a través de su extranjerización en la construcción de un imaginario común. El negro en las plantaciones no solo fue construido como inferior al blanco, ni su posible emancipación solo en términos de amenaza para la estabilidad de los blancos, sino que además, este fue consistentemente establecido como un extranjero, incluso si había nacido en suelo estadounidense. Las referencias a los negros exclusivamente como africanos, los planes de deportación para mantener a la nación blanca, pero sobre todo, la insistencia estadounidense de entenderse como un país al que solo habían emigrado blancos, demuestran una ansiedad por extranjerizar la diferencia racializada o, como sostiene Appadurai, una angustia de lo incompleto ante la presencia de la diferencia. En este sentido, la supremacía blanca imperante a lo largo del siglo XIX, no solo supuso la extranjerización del negro estadounidense sino que proyectó en las amenazas externas su angustia por su ‘realidad’ doméstica. Es decir, una práctica de política exterior- Política exterior sobre los afroamericanos.

Por último, la cuarta reflexión de Du Bois que aporta a este capítulo es la relacionada a la “línea de color”. Escribiendo sobre esta temática en los albores del siglo XX, este dijo que “el problema del siglo [sería] el problema de la línea de color” y con esto se refirió a lo que serían los conflictos entre las “razas claras” y las “razas oscuras”

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 3.

de los hombres de Asia, África, América y las islas<sup>51</sup>. Con este argumento, Du Bois no está planteando estos conflictos como “choque de razas”, sino que está develando cómo las divisiones raciales producidas desde la supremacía blanca devendrían en conflictos similares al que había ocurrido en la Guerra Civil de Estados Unidos. El interés de Du Bois de proyectar la experiencia estadounidense como un conflicto a partir de la “línea de color”, no debe interpretarse como un intento de establecer dicho acontecimiento como la normatividad de las relaciones ‘raciales’. Lo que su análisis permite es atender críticamente al hecho común que compartían distintas sociedades en el espacio global; y esto era que la “línea de color” continuaba determinando las prácticas de poder desde la supremacía blanca en términos discursivos y materiales. En este sentido, es necesario entender cómo la “línea de color” operaba en problemáticas como la abolición de la esclavitud que había, sin embargo, derivado en un sistema de exclusión racial segregacionista, así como en el colonialismo europeo en África y Asia, y el imperialismo estadounidense en las Américas y el Pacífico. Todo esto en un contexto dominado por el racismo científico, biológico y cultural. Por tanto, la supremacía blanca, a través de la “línea de color”, no fue un régimen de saber/poder exclusivo de la sociedad estadounidense, sino que en su enraizamiento en la modernidad/colonialidad esta fue, también, global.

Lo que he recogido de la obra de Du Bois refleja varias formas en las que, desde la supremacía blanca, se establecieron los parámetros discursivos sobre los afroamericanos o las “razas oscuras”, como este las llama. Estos son, el negro como problema en sí mismo y el blanco como sujeto civilizador; la diferencia del negro como una amenaza para la identidad de la nación blanca; y por último, la “línea de color” como una cuestión extendida de la supremacía blanca a través y desde la cultura política liberal. Ese “problema”, no obstante, no era solo una creación de la época de Du Bois, ni una construcción doméstica del afroamericano, sino que también era el resultado de un proceso histórico de negación, configuración y re-significación ontológica de este en términos de no ser, profundamente insertado en la construcción identitaria liberal de Estados Unidos, que a lo largo del siglo había sido construida a través de diversos conceptos contrarios asimétricos, gran parte proyectados como una amenaza.

---

<sup>51</sup> Como señalé en la introducción de la tesis Du Bois expuso esta idea por primera vez en su discurso ante la primera Convención Panafricanista llevada a cabo el 25 de julio de 1900 en Londres.

A través de un proceso similar, desde el surgimiento mismo del estado haitiano, “las relaciones entre Haití y Estados Unidos fueron coloreadas por una tendencia del último de proyectar sus fantasías e inseguridades hacia el recientemente independizado estado negro”<sup>52</sup>. Como recogió Winthrop Jordan, ante la sublevación de esclavos en Haití, “los estadounidenses estaban fascinados. La prensa popular entretenía a sus lectores con historias de atrocidades horribles” y proyectaba la imagen de Santo Domingo como hundido en un “aterrador volcán de violencia, listo para erupción en cualquier momento”. Para los norteamericanos,

“una rebelión de negros era suficientemente terrible, pero esto no tenía fin, una pesadilla arrastrada por años. Lo peor de todo es que los negros estaban siendo exitosos y, por primera vez, los estadounidenses podían ver como se veía una comunidad patas arriba”<sup>53</sup>.

Haití, como sostiene Brenda G. Plummer, se volvió un “anatema para las sociedades esclavistas: la frase ‘los horrores de Santo Domingo’ connotaba la amenaza que significaba este giro en la relación amo/esclavo”<sup>54</sup>. Así, la producción de estereotipos sobre los haitianos transitó, a lo largo del siglo XIX, en el imaginario estadounidense dominante entre la exaltación y el rechazo, siempre comparándolos con sus “iguales” en el territorio estadounidense, con su pasado blanco y mestizo o con las prácticas del republicanismo y el liberalismo. En ocasiones se habla de los negros haitianos como orgullosos y refinados, en otras se les diferencia de los afroamericanos por no tener la influencia directa del tutelaje y enseñanza de la civilización que representaban los blancos estadounidenses y, en otras, se plantea la ruptura total de Haití con Francia en 1804 como un acto apresurado que exterminó todo lo civilizado que podía haber en la colonia. Como sostiene J. Michael Dash, “Haití parece estar siempre en el caso extremo, sea un terreno virgen, un jardín de las delicias donde la raza negra puede comenzar otra vez, o el ejemplo más cercano e histriónico de la oscuridad continental africana”<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> Dash, J. Michael, *Haiti and the United States. National Stereotypes and the Literary Imagination*, St. Marteen's Press, Nueva York, 1977, ps. 2-3.

<sup>53</sup> Jordan, Winthrop, *The White Man's Burden. Historical Origins of Racism in the United States*, Oxford University Press, Nueva York, 1974, p. 147.

<sup>54</sup> Plummer, Brenda Gayle, *Haiti and the United States. The Psychological Moment*, The Georgia University Press, Athens y Londres, 1992, p. 36.

<sup>55</sup> Dash, J. Michael, *Haiti and the United States...*, op. cit., p. 2-3.

Esta construcción, desde luego, fue contestada desde la subalternidad. La negación ontológica del negro fue desafiada durante los acontecimientos de la Revolución haitiana donde los haitianos negros re-significaron la cuestión de qué es el ser a través de sus prácticas y sus discursos. De igual forma, a finales del siglo XIX, el intelectual haitiano Anténor Firmin cuestionaba, criticaba y refutaba una de las obras cumbres del régimen de verdad del racismo científico, el *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*. Además, a lo largo de las primeras décadas del siglo XX, el movimiento intelectual de la negritud planteaba rupturas y aperturas hacia una nueva ontología del ser.

Si bien fueron muchas las resistencias a los distintos regímenes de saber/poder que se fueron configurando en el largo siglo XIX, en esta investigación planteo un análisis crítico al formado por la cultura política liberal que, entrelazando diversas teorías, imaginarios, discursos y prácticas racialistas, conformó una “verdad” sobre el otro haitiano en este nuevo momento de la modernidad/colonialidad. La relación de dicho régimen de verdad y la posterior intervención y ocupación estadounidense de Haití (que se estudia en el capítulo siguiente) develan, además, que el racismo científico biológico y cultural fue un elemento constitutivo de la misión civilizatoria que dicha ocupación pretendió consumir.

#### **5.2.2.1. Otredad interna: el “problema del negro”**

La cuestión de la gestión del afroamericano, en tanto otredad interna, no fue solo una problemática para la supremacía blanca ante el momento de la emancipación. Desde antes, esta cuestión, junto a la esclavitud, también había ocupado las reflexiones de aquellos pensadores que construyeron la imagen compartida, republicana y liberal, de las sociedades civilizadas, progresistas y blancas a los dos lados del Atlántico. El saber sobre la democracia representativa basadas en la noción moderna de libertad conllevó una necesaria reflexión sobre el “problema” de los negros, esclavos o emancipados, y sus posibilidades de integración en las sociedades con una cultura política liberal. El mismo planteamiento de esta cuestión, en términos de “problema” contribuyó a otrotizarlos y, por tanto, a posicionarlos en una situación de necesaria contención, conversión o tutelaje.

Retomando los autores liberales que han sido analizados anteriormente, tanto Constant, como Tocqueville o Mill eran abiertamente abolicionistas y consideraban que la libertad moderna era incompatible con la esclavitud, aunque no existe entre ellos un cuestionamiento sistemático e intencionado de la situación del negro en la cultura política liberal. En cierta medida, estos silenciaron la presencia del negro en su objeto de estudio (la sociedad e instituciones estadounidenses) y, sobre todo, el problema de la esclavitud. En este sentido, en *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, Constant señala que la esclavitud es inconciliable con el ejercicio de la libertad moderna<sup>56</sup>. No obstante, al mencionar a Francia, Inglaterra y Estados Unidos como los países en los que se había puesto en práctica esa libertad a partir de un sistema representativo, no se cuestiona el mantenimiento de la esclavitud en los mismos, sino que únicamente critica la esclavitud al vincularla a las prácticas de libertad de los antiguos<sup>57</sup>.

Casos que ameritan un análisis más detallado por su impacto en el imaginario filosófico político estadounidense, son los de Tocqueville y Mill. Este último es, de los tres autores mencionados, quien más abiertamente criticó el pensamiento esclavista vinculándolo a la “cuestión del negro”. En su respuesta a un artículo de Thomas Carlyle, en “*The Negro Question*”, Mill ofrecía, desde una óptica filantrópica, una visión con tintes paternalistas sobre el negro<sup>58</sup>. No le negaba su agencia y consideraba que podían adquirir la civilización, pero asumía que no la poseían de por sí. Este no sostenía que la falta de civilización fuese producto de cuestiones naturales, genéticas o hereditarias, sino resultado de la historia y el ser humano podía intervenir en la historia desde su propia libertad individual<sup>59</sup>. Es en este contexto en el que Mill abogaba por la abolición de la esclavitud, puesto que esa era, en su opinión, la voluntad de su época; el momento que les correspondía, dado que en otras etapas del devenir histórico este

---

<sup>56</sup> Constant, Benjamin, *Discurso sobre la libertad de los antiguos...*, op. cit., ps. 57-58 y 60.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 56. Como ya se ha indicado, esta obra de Constant procede del discurso que dio en 1819 ante el Ateneo de París. Así, para esta fecha, los tres países mencionados mantenían la esclavitud. El acta de abolición de la esclavitud de Inglaterra es de 1833, la abolición en Francia en 1848 y en todos los Estados Unidos en diciembre de 1865.

<sup>58</sup> Mill, John Stuart: “The Negro Question”, en *Essays on Equality, Law, and Education*, Toronto University Press, Toronto, 1984, ps. 85-95. El artículo al que Mill responde es Carlyle, Thomas, “Occasional Discourse on the Negro Question”, en *Fraser’s Magazine*, vol. 40, 1849, ps. 670-679.

<sup>59</sup> Sullivan, Eileen P., “Liberalism and Imperialism: J.S. Mill’s Defense of the British Empire”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, n°. 4, 1983, ps. 609-610.

hecho no habría sido posible<sup>60</sup>. Esto permite plantear al menos dos reflexiones. Por un lado, al entender la abolición como el “momento” histórico de su época, hacía de la esclavitud y del esclavo, hasta entonces, una necesidad histórica de la propia experiencia moderna. Por otro lado, la emancipación era, nuevamente, un acto que solo podía hacerse desde la cultura política liberal: aquella que otorga, regula y constriñe las libertades por el bien mismo de la libertad. Así, la emancipación a través de una revolución como hicieran los antiguos esclavos de Santo Domingo medio siglo antes, no sería motivo de imitación pues no pertenecía al “momento” histórico correcto marcado por la civilización.

Por su parte, en la *Democracia en América*, Tocqueville solo dedica un capítulo a la cuestión del negro, explicándolo en una de las notas de su introducción. En esta, Tocqueville indica que su compañero de viaje a América (y con quien había redactado su estudio sobre el sistema penitenciario estadounidense), Gustave de Beaumont, al momento de publicar el primer volumen de esta obra estaba trabajando en su libro titulado *Marie, ou l'Esclavage aux États-Unis* (1835). En palabras de Tocqueville, el principal objetivo de Beaumont era “poner de relieve y dar a conocer la situación de los negros en medio de la sociedad anglo-americana. Su obra arrojará una luz viva y nueva sobre la cuestión de la esclavitud, cuestión esencial para las repúblicas unidas”<sup>61</sup>. En esta obra, escrita de forma novelada, Beaumont indicaba que su objetivo era describir las costumbres (*moeurs*) de los Estados Unidos<sup>62</sup>. Así, tanto Tocqueville como Beaumont consideraban que para comprender la ‘realidad’ americana resultaba necesario leer conjuntamente ambas obras: la *Democracia en América* y *Marie, ou l'esclavage aux États-Unis*. En palabras de Beaumont,

“quien lea estas dos obras sobre América recibirá, quizás, impresiones diferentes y podrá pensar que nosotros no hemos juzgado de igual forma el país que recorrimos conjuntamente. Esta no ha sido la causa de la aparente disidencia que llamaría la atención. La verdadera razón es esta: *Monsieur de*

---

<sup>60</sup> Mill, John Stuart: “The Negro Question”, *op. cit.*, p. 95.

<sup>61</sup> Tocqueville, Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, I, ps. 21-22, nota 1. Asimismo, en el segundo volumen de la obra, Tocqueville afirmaba que para comprender “la posición que ocupa la raza negra en medio de los Estados Unidos”, era necesario leer el libro de Beaumont. En *De la Démocratie en Amérique*, vol. II, en *Oeuvres Complètes* (publicadas por Mme. de Tocqueville y prefacio de Gustave de Beaumont), Michel Lévy Frères, París, 1864, II, ps. 301-302, nota 1.

<sup>62</sup> Beaumont, Gustave de, *Marie, ou l'esclavage aux États-Unis; tableau des mœurs américaines*, Charles Gosselin, París, 1840, p. 2.

Tocqueville ha descrito las instituciones; yo he intentado bosquejar las costumbres [*moeurs*]<sup>63</sup>.

Es necesario reflexionar sobre la descripción que hace Beaumont de estas obras. Desde luego, la de Tocqueville no solo describió las instituciones sino que había una hipótesis que se quería comprobar: que el republicanismo y el liberalismo operaban a la perfección en su territorio y que la sociedad estadounidense, que construía y sostenía dichas instituciones, era inherentemente progresista. En este sentido, es posible decir que a través del estudio de las instituciones, Tocqueville también proyectó las “costumbres” en tanto que el orden (reflejado en la organización política) es en sí mismo una característica culturalizada y, en este caso, racializada. A su vez, el estudio de la esclavitud a través de su formulación dentro de las “costumbres” devela un análisis cultural de una práctica que también había sido institucionalizada y que contaba con un régimen normativo de exclusión.

No es casual, por tanto, que las aportaciones de Beaumont fueran, cuanto menos, olvidadas, sino silenciadas, por las narrativas hegemónicas preocupadas en la construcción del liberalismo y la defensa de la democracia en Estados Unidos. Beaumont, en el prefacio de su obra, explicaba su experiencia la primera vez que asistía a un teatro en Estados Unidos. La segregación marcaba los espacios vinculándolos a las diferentes ontologías, generando al mismo tiempo una jerarquización en la población. Así, Beaumont señalaba que: “en la primera galería estaban los blancos; en la segunda, los mulatos; en la tercera los negros”<sup>64</sup>. Como sostuvo Bachelard al discutir las poéticas de los espacios: “yo soy el espacio donde estoy”<sup>65</sup>; es decir, la ontología individual se construía socialmente, se presentaba y representaba, al mismo tiempo y de forma performativa, al estar, al ocupar un espacio determinado. De igual forma, la ocupación de dicho espacio determinaba la adscripción ineludible a una determinada categoría social; esto es, la ontología del negro y del mulato, en este caso, quedaban jerarquizadas y manifestadas de forma inferior por su posición y ocupación material de un espacio público.

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, ps. 6-7.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>65</sup> Bachelard, Gaston, *La poétique de l'espace*, PUF, París, 1961, ps. 163-165.



Seguidamente, Beaumont indicaba su asombro al cuestionar a otro espectador blanco acerca de ciertas incongruencias en la diferenciación espacial acorde a la epidermis y la puesta en práctica de la misma. Este autor le preguntaba a un estadounidense acerca del porqué en la galería de los mulatos había una mujer blanca. Tras indicarle dicho estadounidense que “la dignidad de la sangre blanca exigía esta clasificación”, le contestaba acerca de su pregunta que dicha mujer era de color, “la tradición del país establece su origen, y todo el mundo sabe que ella cuenta con un mulato entre sus abuelos”<sup>66</sup>. Igualmente, Beaumont señala su cuestionamiento acerca de la persona “mitad negra” que había en la galería de los blancos. El mismo estadounidense le respondía que dicha persona era blanca, dado que “la tradición del país constata que la sangre que circula por sus venas es española”<sup>67</sup>. Por lo tanto, lo que se demuestra es que la sangre, en tanto que origen familiar, atravesaba la epidermis. Sangre y piel devenían, en la tradición y costumbre del país (entendida esta como el tercer pilar en cuestión), en elementos de jerarquización y exclusión social que, a su vez, estaban institucionalizados.

Esta descripción de las políticas de segregación racial y del racismo acorde a la sangre, servía al autor para exponer y explicar uno de sus argumentos principales: el prejuicio (y la violencia inherente al mismo) existente entre negros y blancos, específicamente de los segundos hacia los primeros:

“Ningún lector ignora que todavía hay esclavos en Estados Unidos, su número se eleva a más de dos millones. Seguramente, es un hecho extraño que exista tanta servidumbre en medio de tanta libertad: pero lo que es quizá más extraordinario todavía, es la violencia del prejuicio que separa a la raza de esclavos de la de hombres libres, esto es, los negros de los blancos”<sup>68</sup>.

La extrañeza a la que se refiere no era ni mucho menos una contradicción del orden liberal, sino parte inherente del mismo. Si el liberalismo y el republicanismo habían convertido la propiedad privada en uno de sus pilares y a la supremacía blanca como enunciado de su régimen de saber, y ambos construían la identidad de la cultura política liberal, tanto la construcción del negro como un objeto (propiedad), o su

---

<sup>66</sup> Beaumont, Gustave de, *Marie, ou l'esclavage...*, *op.cit.*, p. 4.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 4.

segregación a partir de la sangre y la epidermis, serían parte del orden “natural” de las cosas dentro de la cultura política liberal.

Tocqueville, por su parte, en el capítulo X del segundo volumen de la *Democracia en América*, analiza “algunas consideraciones sobre el estado actual del probable porvenir de las tres razas que habitan el territorio de los Estados Unidos”<sup>69</sup>. En este punto, el autor francés diferenciaba la existencia de tres razas: negros, indios y blancos. De ellas, indicaba que, entre los hombres que vivían en Estados Unidos,

“el primero que atrae las miradas, el primero en luz, en poderío, en felicidad, es el hombre blanco, el europeo, *el hombre por excelencia*; debajo de él aparecen el negro y el indio.

Estas dos razas desgraciadas no tienen en común ni el nacimiento, ni el rostro, ni el lenguaje, ni las costumbres, solo sus desgracias son similares. Los dos ocupan una posición igualmente inferior en el país que habitan; ambos sufren los efectos de la tiranía; y si sus miserias son diferentes, pueden reconocer los mismos actores”<sup>70</sup>.

De esta forma, Tocqueville formula un pensamiento racista y racista, el de la desigualdad de las razas y la superioridad del “hombre por excelencia”, si bien, como discuto en el siguiente apartado, este no tendrá las mismas consecuencias y connotaciones que en las formulaciones de Gobineau, quien fue uno de sus discípulos. En el caso de Tocqueville, este realiza una problematización concreta de los negros a partir de la siguiente distinción: por un lado, la ontología del negro y, por otro, la cuestión de la esclavitud, que no se vinculaba únicamente con el “problema del negro”, sino que, en alusión a las causas y los intereses en la abolición de la esclavitud, este autor señalaba que la abolición “no está en el interés de los negros, sino en el del blanco, que ha destruido la esclavitud en los Estados Unidos”<sup>71</sup>.

La ontología del negro se expresaba de forma dual, siempre comparada con la del blanco. En relación con los estadounidenses, este autor añadía que “[e]ste orgullo de origen, natural al inglés, está singularmente incrementado en los americanos, por el orgullo individual que la libertad democrática hace nacer. El hombre blanco de los Estados Unidos está orgulloso de su raza y orgulloso de sí mismo”<sup>72</sup>. Este hombre blanco era también, como lo expone en todo el resto de su obra Tocqueville, el artífice

---

<sup>69</sup> Tocqueville, Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, op. cit., II, ps. 260-420.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 262. Cursivas propias.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 331.

de la democracia, del ejercicio de la libertad individual y privada moderna, del sistema representativo y del imperio de la ley. Frente a este hombre (blanco) por excelencia, Tocqueville contrapone al hombre negro en una nítida y maniquea contraposición ontológica que es sutilmente eficaz para comprender y articular el discurso de la supremacía blanca.

Por contrapartida, el negro es retratado en su obra como inferior por definición, naturaleza y costumbre al hombre blanco, posibilitándole preguntarse si no sería cierto, entonces, “¿que el europeo es a los hombres de otras razas, lo que el hombre a los animales? Él los usa a su antojo, y cuando no los puede doblegar, los destruye”<sup>73</sup>. Es indudable que existe un reconocimiento de un ejercicio de tiranía, en términos de Tocqueville para expresar lo que suponía la esclavitud, por parte del blanco sobre el negro. Sin embargo, esto no debe ser leído como una muestra del reconocimiento de una alteridad, sino, en todo caso, de la cosificación de dicha alteridad, especialmente si se atiende al orden discursivo en el que se formula la pregunta mencionada: la comparación entre el negro con los animales. Dicha comparación permite explicar y justificar lo que podría ser leído como una acto de tiranía. Su formulación supone asumir la inferioridad del negro, incluso su categorización como no humano. En este sentido, al ser una ‘raza’ inferior, al posicionarlo ontológicamente en la zona del no ser, y entenderse al hombre blanco, al sujeto colonial europeo como superior, Tocqueville ampara y legitima los discursos supremacistas preponderantes tanto en la primera modernidad/colonialidad como en la modernidad/colonialidad tardía.

Este autor no pierde en ningún momento su posicionalidad de sujeto colonial y ahonda, con sus argumentos, en la herida colonial. Al igual que Jefferson, afirma que “[e]l negro querría confundirse con el europeo, pero no lo consigue. El indio podría conseguirlo hasta un cierto punto, pero desdeña el intentarlo. La sumisión de uno le libra de la esclavitud y el orgullo del otro de la muerte”<sup>74</sup>. El negro, por consiguiente, no tendría prácticamente agencia o, cuanto menos, no le permitía llegar al grado de humanidad. Únicamente, dispondría de orgullo para no estar muerto.

Al considerarlo como un animal, el autor francés atribuye al negro costumbres propias de estos. Así, “el negro no tiene familia, no sabría ver en la mujer otra cosa que

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 267.

la compañía pasajera de los placeres y, al nacer, sus hijos son iguales”<sup>75</sup>. Estaba, entonces, incapacitado para la vida en familia, entendida como uno de los pilares de la vida en sociedad. Asimismo, sus pésimas costumbres se transmitían biológicamente. En este punto, Tocqueville retomaba la idea que se desprendía de la narración de Beaumont sobre su experiencia teatral: sangre y epidermis se retroalimentaban como explicaciones de la exclusión social, la segregación y el tutelaje, al insistir en que:

“Sumido en este abismo de males, el negro casi no siente su desgracia; la violencia lo ha colocado en la esclavitud, el uso de la servidumbre le ha conferido unos pensamientos y una ambición de esclavo; adora a sus tiranos, incluso más de lo que los odia, y encuentra su alegría y su orgullo en la servil imitación de los que lo oprimen.

Su inteligencia se redujo al nivel de su alma.

El negro entra al mismo tiempo en la servidumbre y en la vida. ¿Qué estoy diciendo? A menudo se lo compra desde el vientre de su madre, y comienza, por así decirlo, a ser esclavo antes de nacer”<sup>76</sup>.

De esta forma, su análisis vinculaba directamente al negro con la esclavitud a pesar de ser contrario a la misma. Por definición, Tocqueville era contrario a esta pues consideraba que “los males inmediatos producidos por la esclavitud eran casi los mismos en los antiguos que lo son en los modernos”<sup>77</sup>. Sin embargo, para el autor había una distinción: en los antiguos tanto el esclavo como el amo pertenecían a la misma ‘raza’, mientras que en la modernidad, la relación amo-esclavo se delimitaba a partir de la diferenciación racial. Por ende, Tocqueville señalaba que existía un “prejuicio natural” que hacía que los hombres despreciasen a los que habían considerado sus inferiores, incluso cuando estos ya habían devenido sus iguales<sup>78</sup>. Se establecía, por tanto, una diferenciación entre la normatividad de un determinado ordenamiento jurídico y las prácticas sociales, esto es, los usos y costumbres de una determinada sociedad. Tocqueville, además, mantenía una opinión contraria a la segregación por no suponer un respeto de la igualdad en la sociedad<sup>79</sup>. Para el liberalismo, empero, esta

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 307. Esta crítica, la efectuaba Tocqueville en los siguientes términos: “En casi todos los Estados donde la esclavitud ha sido abolida, se ha otorgado al negro los derechos electorales, pero si se presenta a votar, su vida corre peligro. Oprimido, él puede quejarse, pero no encontrará más que blancos entre los jueces (...). Así, el negro es libre, pero no puede compartir ni los derechos, ni los placeres, ni los trabajos, ni los dolores...”.

devenía en un mal necesario ante la imposibilidad de convivencia entre distintas razas, reflejando así cómo la cultura política liberal mantenía sus constantes de exclusión, tutelaje y racismo sobre los otros.

Dichas prácticas convivían con la idea de la conversión. En este sentido, Tocqueville reconocía que los negros habían hecho muchos esfuerzos para introducirse en una sociedad que los rechazaba, asumiendo sus opiniones, gustos y buscando imitar a sus opresores. Esto se debía a que siempre “se les ha dicho desde su nacimiento que su raza es naturalmente inferior a la de los blancos, y como no están lejos de creerlo, se avergüenzan de sí mismos”<sup>80</sup>. La situación de fuerza, leyes y costumbres que analizó Tocqueville, había generado, entonces, una determinada posición del negro en el conjunto de la sociedad: “El negro está colocado en los últimos bordes de la servidumbre [...]. El negro ha perdido hasta la propiedad de su persona, y no sabría disponer de su propia existencia sin cometer una suerte de robo”<sup>81</sup>. Es decir, el negro, huérfano de subjetividad y existencia propia, tendría que absorber y asumir la identidad blanca para ser considerado un ser. Observaciones que, desde luego, partían de los prejuicios raciales que tenía Tocqueville sobre los negros en general y de los esclavos en particular, como se refleja cuando dice que:

“el esclavo moderno no difería solamente del amo por la libertad, sino también por el origen. Pueden dejar al negro libre, pero no sabrán hacer que él no esté, con respecto al europeo, en la posición de un extranjero. Esto no es todo, este hombre que nació en la mezquindad; este extranjero que la servidumbre ha introducido entre nosotros, apenas le reconocemos los rasgos generales de la humanidad. Su rostro nos parece horrible, su inteligencia nos parece limitada, sus gustos son bajos; poco hace que no lo tomemos como un ser intermedio entre la bestia y el hombre”<sup>82</sup>.

Por tanto, Tocqueville asumía, en términos normativos, una postura incierta frente a la cuestión del negro. Su rechazo a la esclavitud como una forma impropia del ejercicio de la libertad de los modernos es abierta y manifiesta en lo relativo a Estados Unidos<sup>83</sup>. Sin embargo, la propia ontología del negro le creaba problemas. Aunque

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, ps. 265-266.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>83</sup> No se deben olvidar, tampoco, los *Escritos sobre la esclavitud y el colonialismo* (edición y estudio preliminar de María Luisa Sánchez-Mejía), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2009, en los que Tocqueville defendía lo que consideraba como los intereses de Francia en Argelia. Además, sobre la explicación económica que dio Tocqueville a la esclavitud, ver *De la démocratie...*, op.

asumiese la opresión que sufrían, el autor francés sentenciaba “las naciones salvajes [incluidos los negros] no son gobernadas más que por opiniones y costumbres”<sup>84</sup> y no por leyes, como parte sustantiva del ejercicio moderno de la libertad (individual y privada) de la democracia. En definitiva, el problema provenía del momento de la abolición de la esclavitud:

“En el momento en que se admite que los blancos y los negros emancipados estén ubicados sobre el mismo suelo como dos pueblos extraños el uno al otro, se comprenderá sin pena que no hay más que dos posibilidades en el futuro: es necesario que los negros y los blancos se confundan enteramente o se separen. Yo ya he expresado más arriba cuál era mi convicción sobre el primer medio. Yo no pienso que la raza blanca y la raza negra puedan vivir en condiciones de igualdad”<sup>85</sup>.

En todo este pensamiento racialista y racista, subyace la idea de la absorción del otro (o su contención) desde el enunciado de la desigualdad de las ‘razas’. Aunque no se le niega de forma absoluta la agencia —especialmente si estaba en contacto con determinadas ‘civilizaciones’—, prevalece un pensamiento racialista que aboga por la existencia de unas ‘razas’ definidas de forma epidérmica, sanguínea y cultural (en cuanto a las costumbres) que estarían diferenciadas jerárquicamente. Dicho pensamiento, fue una constante de la cultura política liberal (como pensamiento hegemónico en occidente) durante la segunda mitad del siglo XIX e informó al imperialismo Occidental de dicho periodo.

---

*cit.*, p. 338: Como he apuntado anteriormente, Tocqueville ofrecía una explicación económica de la esclavitud y de la abolición de la misma. No negaba la vinculación de raza, como también se ha señalado, con la esclavitud, pero primaba la explicación económica a la hora de articular su discurso para comprender cómo había subsistido y cuáles eran los intereses en este proceso. Inclusive, en las disputas abolicionistas de los estados del Norte frente a los esclavistas del Sur, Tocqueville señalaba que “la cuestión de la esclavitud es para los señores del Norte una cuestión comercial y manufacturera, mientras que para los del sur es una cuestión de vida o muerte. No hay que confundir la esclavitud del Norte con la del Sur”. Con todo, en esta doble vertiente norte-sur de la esclavitud, se conservaban lógicas, la económica. Asumiendo la lógica comercial del norte frente a la de las plantaciones en el sur, Tocqueville explicaba que la abolición de la esclavitud se había emprendido por razones económicas, que siempre beneficiaban a los blancos. Así, insistía que “el obrero libre está pagado, pero trabaja más rápido que el esclavo, y la rapidez en la ejecución es uno de los grandes elementos de la economía” ps. 313-314. Las necesidades económicas de cada uno de los diferentes estados de la confederación americana marcaban sus estrategias y visiones acerca de la esclavitud. Igualmente, la abolición respondió a estas cuestiones” p. 317, especialmente la nota 1.

<sup>84</sup> Tocqueville, Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, op. cit., II, ps. 262-264. La cita literal en p. 264.

<sup>85</sup> *Ibidem*, ps. 329-330. La opinión de Tocqueville sobre esta cuestión la reforzaba, en la nota un de la p. 330, con la cita de las memorias de Jefferson, en la que decía que las “dos razas igualmente libres no podrían vivir bajo el mismo gobierno. La naturaleza, los hábitos y la opinión han establecido entre ellas barreras infranqueables”.

En este sentido, es necesario retomar las lógicas de intervención del pensamiento de Mill y cómo defiende que los estados libres “podían poseer dependencias, adquiridas por conquista o colonización”<sup>86</sup>. Este sostiene su argumento en las diferenciaciones entre civilización y barbarie, basadas en intereses económicos y civilizatorios, los cuales supusieron un saber para las relaciones con la otredad desde la cultura política liberal<sup>87</sup>. Merece la pena citar en extensión sus ideas sobre este tema en su ensayo “*A Few Words on Non-Intervention*”:

“Asumir que las mismas costumbres internacionales y las mismas reglas de moralidad internacional que se utilizan entre las naciones civilizadas pueden serlo entre las naciones civilizadas y las bárbaras, es un gran error, y uno en el que ningún hombre de estado puede caer [...] En primer lugar, las reglas de la moralidad internacional común implican reciprocidad. Pero los bárbaros no serán recíprocos. [...] Sus mentes *no están capacitadas* para tal esfuerzo, ni su voluntad bajo la influencia de razones alejadas. En segundo lugar, las naciones que aún son bárbaras *todavía no han traspasado el periodo en el que es mejor para estas, por su propio beneficio, seguir siendo conquistadas y mantenidas bajo mandatos extranjeros*. La independencia y la nacionalidad, tan esencial para la tarea de crecimiento y desarrollo de un pueblo más avanzado y mejorado, son generalmente impedimentos para estas. Las sagradas tareas que las naciones civilizadas le deben a la independencia son, para estas, un mal seguro, o al menos, un bien cuestionable”<sup>88</sup>.

Con este argumento, Mill delimitaba nítidamente las normas de comportamiento entre los pueblos civilizados y los bárbaros; es decir, entre la zona del ser y la zona del no ser, siendo esta última donde situaba al negro. El bárbaro, en definitiva, desconocía el ejercicio de la libertad moderna, esta libertad individual y privada, por lo que solamente debía ser entendido como otro a contener y/o convertir, con el fin de defender la propia libertad.

Debido a esta diferenciación que ha sido planteada como la separación ontológica de los estados y los pueblos en civilizados, bárbaros y salvajes, Mill articula las razones por las que la expansión imperial británica era, no solo necesaria, sino

---

<sup>86</sup> Mill, John Stuart, *Considerations on Representative Government*, Capítulo VIII, “Of the Government of Dependencies by A Free State”, Savill & Edwards Printers, Londres, 1861, p. 313.

<sup>87</sup> Es necesario recordar que el liberalismo “clásico” no favorecía la expansión del imperio británico por entender que esto suponía un coste innecesario y que estaría exclusivamente motivado por la filantropía y no por la maximización de las ganancias. En este sentido, es posible argumentar, como lo hiciese Eileen P. Sullivan que Mill, “ha sido la figura intelectual más importante en la transformación del liberalismo inglés de una teoría anti-imperialista dominante a una defensa muy sofisticada de un Imperio Británico en expansión”. En Sullivan, Eileen P., “Liberalism and Imperialism...”, *op. cit.*, p. 617.

<sup>88</sup> Mill, John Stuart, “A Few Words on Non-Intervention...”, *op. cit.*, p. 4. Cursiva de la autora

además, deseable para el bien del orden global. Su defensa del imperialismo británico tuvo varias posturas. En primer lugar, la defensa del mismo como una necesidad de la era capitalista en la que se encontraba la sociedad británica. Ante “el exceso de población y capital”, Inglaterra necesitaba expandirse para invertir, pero además, para relocalizar a ciertos sectores de la sociedad<sup>89</sup>. En segundo lugar, el beneficio no sería solo para los británicos, sino también para las poblaciones de los territorios en los que se expandieran, pues su presencia conllevaba la extensión de la civilización occidental. Según Eileen P. Sullivan, Mill “estaba seguro de que los británicos eran civilizados y que los pueblos de Asia, África e Irlanda eran incivilizados y bárbaros”<sup>90</sup>. Este beneficio, además, sería diferente según el tipo de colonia o dependencia establecida en función del grado de civilización de cada sujeto.

Esta idea suponía, en tercer lugar, defender la necesidad de dos modos de gobierno dentro de la expansión británica. Por un lado, el de las colonias de asentamiento (en Canadá, Australia y Nueva Zelanda), que implicaría “la exportación de trabajadores y capital de los viejos a los nuevos países, de un lugar donde su poder productivo es menor a uno donde es mayor”<sup>91</sup>. Por otro lado, Mill recomendó una práctica de “despotismo benevolente” para gestionar a los pueblos más bárbaros a través de dependencias autónomas como la Compañía Británica de las Indias Orientales<sup>92</sup>. Más adelante, al perderse la autonomía de la Compañía de Indias, este recomendó que el parlamento británico gobernase a través de una comisión de expertos<sup>93</sup>. Este modo de gobierno se legitimaba, según Mill, en que “ante el existente estado de civilización del pueblo gobernado, este era el que facilitaba su transición a un estado más alto de mejoría”<sup>94</sup>. Este insistió, además, en que el “despotismo benevolente” debía ejercerse desde un estado más civilizado pues solo la experiencia “había enseñado a la nación más civilizada”<sup>95</sup>. En definitiva, aparecen en el pensamiento de Mill las tres constantes de la cultura política liberal: la exclusión de los otros retratándolos como “pueblos bárbaros” incapaces de gobernarse, el racismo como régimen de saber/poder que

---

<sup>89</sup> Sullivan, Eileen P., “Liberalism and Imperialism...”, *op. cit.*, p. 607.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 610.

<sup>91</sup> Mill, John Stuart, *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy*, vol. II, The Colonial Press, Nueva York, 1899, ps. 471-472.

<sup>92</sup> Sullivan, Eileen P., “Liberalism and Imperialism...”, *op. cit.*, p. 605.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> Mill, John Stuart, *Considerations on Representative...*, *op. cit.*, p. 322.

<sup>95</sup> *Ibidem*.



permitió racializarles y construirles en dichos términos, y el tutelaje sobre estos desde el “despotismo benevolente” en tanto medio de civilizarles.

#### **5.2.2.2. Otredad externa: el “problema haitiano”**

Como mencioné en el capítulo anterior, la problemática de la esclavitud, el sistema de plantaciones esclavistas y las posibilidades de emancipación de los negros, continuaron develando las limitaciones de las proclamas universales de igualdad ante un contexto e imaginario político dominado por la idea de la supremacía blanca. En el caso del proceso constituyente estadounidense, la esclavitud, como indica Jaime de Salas Ortueta, tuvo dimensiones ideológicas, políticas y económicas<sup>96</sup>. Las primeras estuvieron enmarcadas en la idea de que “contravenía los ideales de la Constitución y de la Declaración de Independencia así como de determinadas formas de religiosidad cristiana”<sup>97</sup>. Las políticas, como mencioné anteriormente, se debieron al sistema representativo que asumió contar a los esclavos como 3/5 de una persona y que dio así una relevante representación a los estados del Sur en la Cámara de Representantes. Y, por último, el modelo de producción económico también estuvo marcado por el mantenimiento de dicha institución en los estados del Sur al estos fomentar una práctica agrícola y exportadora a gran escala, mientras que los estados del Norte buscaban mantener el proteccionismo y el desarrollo industrial del país<sup>98</sup>.

Desde luego, estas problemáticas en relación a la institución de la esclavitud no solo resumen las implicaciones que esta tuvo para la configuración de la nueva república, sino que además, serán constantes en las discusiones sobre lo que conllevaría la abolición<sup>99</sup>. Dichas discusiones, o más bien, los imaginarios que las construyeron y sostuvieron, ayudan a mostrar cómo se construyó la idea del negro como un “problema” y cómo, a su vez, articulaban a la identidad supremacista blanca de la cultura política liberal. En este sentido, es necesario recordar que uno de los padres fundadores de la nación estadounidense, Thomas Jefferson, a lo largo de sus reflexiones en *Notes on the*

---

<sup>96</sup> De Salas Ortueta, Javier, “Ideales ilustrados y realidad histórica: Jefferson ante la esclavitud y los indios”, en Villaverde Rico, María José y Gerardo López Sastre (eds.), *Civilizados y Salvajes. La mirada de los Ilustrados sobre el mundo no europeo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2015, p. 96.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> *Ibid*.

<sup>99</sup> En el caso estadounidense, uno de los sectores más activos en la lucha abolicionista fueron los cuáqueros.

*State of Virginia* y en su *Autobiografía*, refleja una evidente ideología raciaalista al entender, no solo que las ‘razas’ en sí mismas existían y eran diferentes, sino que además, habían unas superiores y otras inferiores. La blanca era la ‘raza’ superior, mientras que los indígenas y los negros eran inferiores. No obstante, para Jefferson, los indígenas podrían ser convertidos a través de la mezcla racial, pero los negros no. Más aún, según Winthrop Jordan, Jefferson defendía que el entorno estadounidense era, en sí mismo, dado para la civilización, y que la situación de inferioridad de los negros no era el resultado del mismo, asumiendo así una postura de rechazo relativo hacia los indígenas; es decir, para él eran inferiores, aún así convertibles en tanto que procedían del mismo entorno que los blancos<sup>100</sup>.

A pesar de que como indica la cita con la que inicia este capítulo, para Jefferson los negros eran inferiores mental y físicamente, este entendía que la esclavitud era contraria a la cultura política que se deseaba fomentar en la república y constantemente planteó su interés por deportarles fuera del territorio estadounidense<sup>101</sup>. Desde 1802, había escrito al embajador estadounidense en Reino Unido Rufus King, sobre el plan discutido en la legislatura del estado de Virginia para deportar a todos los negros que fuesen acusados de insurrección. Jefferson entendía que se debía actuar pronto pues de lo contrario terminarían por presenciar “los asesinatos de sus hijos”. En su carta dice:

“La legislatura del estado, en una posterior reunión, tomó este tema en consideración y me ha comunicado a través del gobernador su deseo de que algún lugar fuera de Estados Unidos pueda ser provisto para transportar a los esclavos condenados por insurgencia, y han mirado particularmente a África ya que ofrece el receptáculo más deseable. Para este propósito deberemos entrar en negociaciones con los nativos en alguna parte de la costa, obtener una colonia y, establecer una Compañía Africana, combinado con operaciones comerciales que podrían no solo reponer los gastos sino también generar ganancias”<sup>102</sup>.

Además de estas cuestiones que han sido señaladas en diversos trabajos, hay dos que resultan fundamentales al momento de reflexionar sobre el imaginario que

---

<sup>100</sup> Jordan, Winthrop, *White Man's Burden...*, *op. cit.*, p. 192.

<sup>101</sup> En su *Autobiografía* Jefferson dice que en su momento la opinión pública no lo hubiese permitido, pero también, “añade en 1821 que todavía no había llegado el momento, puesto que la convivencia entre las dos razas sería imposible”. Para más detalles sobre el plan de Jefferson, véase De Salas Ortueta, Javier, “Ideales ilustrados y realidad histórica...”, *op. cit.*, ps. 106-109. A lo largo del siglo XIX hubo otros proyectos de migración a Haití que discutiré más adelante.

<sup>102</sup> “Carta al embajador estadounidense en Reino Unido, Rufus King, 13 de Julio de 1802”, publicada en Dubois, Laurent y John D. Garrigus, *Slave Revolution in the Caribbean 1789-1804, A Brief History with Documents*, Bedford/St. Martin's. Boston, 2006, p. 162.

atravesaba a Jefferson y que le trascendió en relación a lo que la abolición implicaría. En primer lugar, el miedo de que, después de las violencias de la esclavitud, la integración de los negros en la sociedad estadounidense fuera imposible. A este respecto, dijo

“si un esclavo puede tener un país en este mundo, será cualquiera antes que aquél donde nació para vivir y trabajar para otro, donde hubo de encadenar las facultades de su naturaleza, esforzarse hasta donde podía por borrar la raza humana, o asumir su propia condición miserable de las infinitas generaciones que le precedieron. [...] ¿Y pueden considerarse aseguradas las libertades de una nación cuando suprimimos su única base firme, que es un convencimiento de que esas libertades son el don de Dios?”<sup>103</sup>.

Para Jefferson, el legado de la esclavitud solo podría ser negativo, tanto para el negro, pero más aún para el blanco. El sometimiento al que estuvieron expuestos les impediría abrazar los ideales por los que los revolucionarios habían luchado y que ejemplificaban quienes se expandían al Oeste. El miedo al negro liberado aterraba la conciencia del hombre blanco y estos se veían sobrepasados por un acontecimiento que tarde o temprano llegaría. De esta forma, ante el contexto de expansión hacia el Oeste y la problemática sobre si los nuevos estados podrían o no adoptar la esclavitud, para Jefferson lo que esto había develado era que tenían “el lobo sujetado por las orejas y que no podían ni sujetarle ni soltarle sin correr peligro”<sup>104</sup>. La cuestión de la esclavitud se volvió central en el debate sobre el proceso de expansión y generó fricciones que, más tarde, devendrían en las causas principales de la guerra civil<sup>105</sup>. Como es bien sabido, durante la guerra, el entonces presidente de la Unión, Abraham Lincoln, proclamó la abolición de la esclavitud y esta, junto a las enmiendas catorce y quince

---

<sup>103</sup> Jefferson, Thomas, *Notes on the State...*, *op. cit.*, ps. 174-175.

<sup>104</sup> Thomas Jefferson citado en De Salas Ortueta, Javier, “Ideales ilustrados y realidad histórica...”, *op. cit.*, p. 105.

<sup>105</sup> En esta investigación no es posible entrar en los pormenores de los acontecimientos que llevaron a la Guerra Civil de Estados Unidos ni a su desarrollo. Son numerosas las investigaciones en torno a este momento de la historia estadounidense y, a su vez, numerosas las perspectivas. Sin embargo, gran parte de los trabajos asumen que, en mayor o menor grado, la esclavitud, en tanto institución social y económica, se encontró en el eje de la crisis que llevó a la secesión de algunos estados del sur ante la victoria electoral de Abraham Lincoln lo cual amenazaba los intereses de la sociedad esclavista en sus territorios y en los nuevos estados de la Unión. Asimismo, ambos bandos asumieron que la cuestión de la esclavitud (fuese su defensa o su abolición) iba unida a sus posturas secesionistas o en defensa de la integridad de la Unión, en tanto formas de gobierno diferenciadas. Para estos debates, véase algunas de las obras principales: McPherson, James, *Battle Cry of Freedom*, 1988; Woodworth (ed.), *The American Civil War: A Handbook of Literature and Research*, 1996; Heidler, David S. (ed.), *Encyclopedia of the American Civil War: A Political, Social, and Military History*, 2002; Doyle, Don H., *The Causes of All Nations: An International History of the American Civil War*, 2014.

pasaron a formar parte de las “enmiendas de reconstrucción” de la posguerra. Por la enmienda decimotercera de la constitución, se declaró la abolición de la esclavitud; mientras que la decimocuarta enmienda extendió las protecciones legales federales a todos los ciudadanos independientemente de su raza y por la decimoquinta se prohibieron las restricciones por cuestiones raciales para votar<sup>106</sup>.

Otra de las cuestiones de mayor relevancia ocurridas durante la guerra fue el reconocimiento diplomático de Haití y Liberia en 1862<sup>107</sup>. Desde su independencia, Haití había sido declarado un estado paria por Estados Unidos e incluso por varios años se le aplicó un bloqueo económico<sup>108</sup>. Sin duda, entre las razones que explican esa reacción destacan las prácticas y políticas raciales dominantes dentro de Estados Unidos, como el mantenimiento de la esclavitud y la vulnerabilidad de los negros libres por las inconsistencias del sistema legal. La cultura política liberal dominante hacía, como sostiene Plummer, “impensable”<sup>109</sup> el reconocimiento como estado soberano a “miembros de esta raza”, manteniendo así la línea de color tanto en lo doméstico como en lo global.

Fue en este contexto global en el que, en 1825, Simón Bolívar convocó el primer congreso de estados americanos en Panamá para tratar, entre otros, el intervencionismo y presencia europea en el continente, el reconocimiento de Haití, la trata de esclavos y la formación de una Liga americana<sup>110</sup>. Sobre estas cuestiones, el entonces presidente estadounidense, John Adams, favoreció la asistencia al congreso para expandir los intereses económicos estadounidenses pero rechazó la entrada a la liga y no sostuvo ninguna postura concreta sobre el resto de puntos a tratar. Como recogió Charles

---

<sup>106</sup> A pesar de que la abolición de la esclavitud fue proclamada por Lincoln en 1863, no fue hasta el final de la guerra y el periodo de reconstrucción que esta, junto a las otras dos enmiendas, pasaría a formar parte de la constitución. Las enmiendas fueron aprobadas el 6 de diciembre de 1865, el 9 de julio de 1868 y el 3 de febrero de 1870, respectivamente.

<sup>107</sup> Liberia había sido establecida como una colonia de Estados Unidos en 1819 y gestionada por la American Colonization Society hasta 1847 cuando establecieron un gobierno autónomo, declararon su independencia y votaron una constitución. En 1848 nombraron a su primer presidente, Joseph J. Roberts. Véase Burin, Eric, *Slavery and the Peculiar Solution: A History of the American Colonization Society*. University Press of Florida, Gainesville, 2005.

<sup>108</sup> No obstante, como sostiene Johanna Von Grafstein, para la segunda década del siglo XIX “Haití ocupaba el sexto lugar como receptor de las exportaciones estadounidenses”. En Grafenstein, Johanna Von, *Haití, una historia breve*, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, Alianza Editorial Mexicana, Guadalajara, 1988, p. 101. Por su parte, Francia no reconoció a Haití hasta 1824 luego de que exigiese el pago de indemnizaciones por la guerra de independencia de 150 millones de francos y una reducción de la mitad en las tarifas aduaneras.

<sup>109</sup> Plummer, Brenda Gayle, *Haiti and the United States...*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>110</sup> Wesley, Charles, “The Struggle for the Recognition of Haiti and Liberia as Independent Republics”, en *The Journal of Negro History*, vol. 2, n°. 4, 1917, p. 372.

Wesley en una de las primeras publicaciones sobre esta temática, fueron los diputados sureños quienes más abiertamente se opusieron a la asistencia de delegados estadounidenses a un congreso en el que se plantearía el reconocimiento de Haití, la abolición de la esclavitud y la independencia de Cuba y Puerto Rico de España<sup>111</sup>. En las palabras del entonces representante de Missouri Thomas H. Benton:

“Nosotros les compramos café y pagamos por ello, pero no intercambiamos cónsules ni ministros. Nosotros no recibimos cónsules mulatos ni embajadores negros. ¿Y por qué? Porque la paz de once estados en esta Unión no permitirá que los resultados de una insurrección exitosa de negros sea exhibida entre estos...”<sup>112</sup>.

Finalmente, los delegados estadounidenses llegaron para el fin del congreso y una siguiente sesión que se llevaría a cabo más tarde fue cancelada por falta de acuerdos. La cuestión del reconocimiento de Haití continuó generando debates en el Congreso estadounidense, creándose en distintos periodos varias comisiones para atender los importantes asuntos comerciales que continuaban habiendo entre ambos estados. Incluso, se llegó a plantear una intervención militar conjunta con Francia e Inglaterra en 1852 debido al conflicto entre el gobierno haitiano y la recientemente independizada República Dominicana<sup>113</sup>.

A pesar de la negativa a reconocer formalmente a Haití, durante dicho periodo ocurrió paralelamente un proceso de emigración de afroamericanos, tanto esporádico como sistemático, a la isla<sup>114</sup>. Como ha documentado Plummer, Lincoln también

---

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 373.

<sup>112</sup> Gales, Joseph y William W. Seaton, *Register of the Debates in Congress*, 19º Congreso, 1ra sesión, 1825-1826, p. 330. [Disponible en: <http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=llrd&fileName=002/llrd002.db&recNum=4>], citado en *ibidem*, p. 373.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 375. Es necesario señalar, no obstante, ciertas cuestiones relevante sobre ese “primer” periodo poscolonial, como lo entiende Johanna Von Grafenstein y que va de 1804 a 1859. Para esta autora, dicho periodo se caracteriza por los gobiernos de los que fuesen líderes de la revolución (Jean Jacques Dessalines, 1804-1806; el gobierno republicano del Sur de Aléxandre Pétion, 1806-1818; la monarquía del Norte de Henri Christophe, 1807-1820; la administración de Jean Pierre Boyer, 1818-1843 [1821-1844 el gobierno de Boyer mantuvo ocupada y anexada a la parte este de la isla]; y, luego de una sucesión de “gobiernos efimeros” de excombatientes de la guerra de independencia, el gobierno e imperio de Faustin Soulouque de 1853 a 1859), pero también, y siguiendo las apreciaciones que hiciera Alexander von Humboldt, dicho periodo se caracteriza por el modelo de desarrollo agrícola basado en el consumo interno. Tanto para Humboldt como para Grafenstein, este modelo era “altamente favorable al desarrollo poblacional y social de la joven nación”. Véase Humboldt, Alexander Von, *Ensayo político sobre la isla de Cuba*, Cultural, La Habana, 1960, p. 323 y Grafenstein, Johanna Von, “Haití en el siglo XIX: desde la Revolución de esclavos hasta la ocupación norteamericana (1791-1915)”, en *Istor*, año XII, n.º. 46, 2011, p. 10.

<sup>114</sup> Plummer, Brenda Gayle, *Haiti and the United States...*, *op. cit.*, ps. 36-49. Plummer dice sobre este: “El proyecto haitiano –a diferencia del liberiano, que obtuvo apoyo financiero de parte de ricos

fomentó la migración de cultivadores negros a Ile à Vache, un islote perteneciente a Haití y de igual forma el mismo gobierno haitiano llegó a promover la migración sistemática e individual como fue el caso del presidente Fabre Geffrard, aunque este con fines de obtener mayor mano de obra para su modelo de plantaciones<sup>115</sup>. En la década del sesenta, el gobierno estadounidense promovió, asimismo, un programa por el que pagaba “cincuenta dólares por persona a un concesionario estadounidense por establecer unos 50 mil hombres libres en Haití”<sup>116</sup>. El denominado “proyecto haitiano” se detuvo, sin embargo, cuando se descubrió que la compañía responsable del proyecto estaba explotando a los 500 hombres enviados a Haití<sup>117</sup>.

En relación con este proceso migratorio, es interesante destacar los discursos que lo legitimaron. Según Plummer, “el discípulo más articulado de un revivido movimiento de emigración a Haití a mediados del siglo XIX fue el afroamericano Theodore Holly”. Este entendía que “los afroamericanos podrían progresar moral y materialmente en Haití y hacer contribuciones significativas a su país adoptivo”<sup>118</sup>. Su visión estaba, por tanto, fuertemente influenciada por el orden discursivo de la época al asumir que “el negro estadounidense iba a ‘civilizar’ a Haití –modernizarlo técnicamente, elevarlo espiritualmente y ubicarlo en la vanguardia del movimiento mundial para mejorar y elevar la raza negra”<sup>119</sup>. En este sentido, Plummer recuerda que existía, incluso entre los negros estadounidenses que se posicionaban a favor de Haití, cierto rechazo y exclusión de las instituciones y prácticas de la sociedad haitiana, razón por la que defendían la occidentalización de la población haitiana para elevar el nivel de la ‘raza’<sup>120</sup>.

La prensa norteamericana del momento fue artífice y testigo, al mismo tiempo, de la problemática del negro y del esclavo, así como de su vinculación con los distintos

---

filántropos blancos y subvenciones estatales y federales- no dependió de subsidios del gobierno y estuvo menos asociado a los propietarios de esclavos y otros blancos eminentes”. En página 49.

<sup>115</sup> Plummer, Brenda Gayle, *Haiti and the United States...*, op. cit., ps. 36-49. Plummer dice sobre este: “El proyecto haitiano –a diferencia del liberiano, que obtuvo apoyo financiero de parte de ricos filántropos blancos y subvenciones estatales y federales- no dependió de subsidios del gobierno y estuvo menos asociado a los propietarios de esclavos y otros blancos eminentes”. En página 49.

<sup>116</sup> Schmidt, Hans, *The United States Occupation...*, op. cit., p. 29.

<sup>117</sup> En la década de los años veinte, “13.000 negros emigraron a Haití pero el experimento falló cuando los emigrantes descubrieron que Haití, con su élite explotadora y exclusiva y su campesinado xenofóbico ofrecía pocas ventajas en comparación a Estados Unidos”. Schmidt, Hans, *The United States Occupation of Haiti, 1915-1934*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1995, p. 29.

<sup>118</sup> Plummer, Brenda Gayle, *Haiti and the United States...*, op. cit., p. 48.

<sup>119</sup> *Ibidem*. Holly, James Theodore, “Thoughts on Haiti”, parte 8, en *The Anglo-African Magazin*, vol. 1, agosto de 1859, ps. 241-243.

<sup>120</sup> Plummer, Brenda Gayle, *Haiti and the United States...*, op. cit., p. 48.

imaginarios que jugó Haití y los haitianos en los avatares políticos de Estados Unidos. En febrero de 1860, al plantearse el debate acerca de la abolición de la esclavitud en *The New York Times*, se recogía un discurso de Lincoln en Illinois. A pesar que la nota tuviese un tono favorable a la abolición de la esclavitud no dejaba de expresar ciertos temores ante el republicanismo negro y la revolución de esclavos, hecho para el cual la historia haitiana valía de ejemplo: “la revolución de esclavos en Hayti, no fue una excepción a esto, sino un caso que ocurrió bajo circunstancias peculiares”<sup>121</sup>. Esta visión benevolente con la abolición de la esclavitud cambiaba diametralmente al analizarse, por el mismo medio, la opinión de los estados sureños. En una noticia titulada “The Southern Confederacy”, se abordaban, de forma resumida, los argumentos de los estados del Sur acerca del mantenimiento de la esclavitud. En primer lugar, se indicaba que:

“Ninguna ley estatal puede decir que la propiedad sobre los esclavos no existe, o no debe ser respetada. La ley del esclavo fugitivo está mejorada. Sea que un esclavo escape a otro estado, o sea llevado allí y luego escape, este tendrá que ser devuelto; en últimas, el gobierno general y toda su jurisdicción está obligada a proteger la esclavitud”<sup>122</sup>.

Los abolicionistas contravenían la propiedad privada e individual, que era una de las principales bases de liberalismo. La supremacía blanca, por lo tanto, articulaba un discurso que avalaba la esclavitud en pos de la defensa de la propiedad privada, lo que era, a su vez, una garantía del respeto de la libertad individual y privada. La ley debía hacer prevalecer, para los estados del Sur, la defensa de la propiedad privada en tanto que ejercicio y manifestación de la libertad de los propietarios blancos. La línea de color, por ende, marcaba nítidamente los límites de la condición de posibilidad ontológica y, a partir de estos, de la defensa (legal y normativa) de los derechos de libertad y propiedad aneja a esta.

En segundo lugar, la noticia señala cómo los estados del Sur introducen la necesidad civilizatoria y material de la esclavitud, ejemplificando la doble ventaja que

---

<sup>121</sup> “Republicans at Cooper Institute”, en *The New York Times*, 28/02/1860. Seguidamente, la nota aludía a las palabras de Jefferson: “Está todavía en nuestro poder dirigir el proceso de la emancipación y deportación pasivamente, y de forma paulatina que el mal desaparezca de forma tajante y sus lugares sean llenados con trabajadores blancos. Si, por el contrario, se deja a la propia fuerza, la naturaleza humana debe estremecerse a lo que le espera”.

<sup>122</sup> “The Southern Confederacy”, *The New York Times*, 11/04/1861.

suponía, por un lado, para la obtención de beneficios materiales de la tierra y, por otro, para la labor civilizatoria del amo blanco sobre el esclavo negro:

“Entonces esto requiere un tipo particular de trabajo para producir algodón. Solo el africano esclavizado puede hacer esto y únicamente nosotros, en todo el mundo civilizado, tenemos esa institución en perfectas condiciones. Esta existe en uno o dos países, pero en ningún lugar florece, exhibiendo en cada punto su utilidad y sus bendiciones para todos, ambos, blancos y negros, como a nosotros. El mundo debe ser vestido y solo nosotros estamos preparados de todas las formas para suministrar el material necesario.

Ningún país tropical se desarrolló sin la esclavitud –ninguno podrá o querrá–. ¡Miren a Jamaica y Haití! Un vez fueron los más prósperos y económicos –cuando tenían esclavos; ahora camino a la destrucción– ¡la civilización está muriendo y el barbarismo les extiende su desolada mano! ¡Miren a Cuba, floreciendo a pesar del mal gobierno español! ¡Miren a Brasil, prosperando y creciendo poderosamente porque tiene esclavos y les maneja bien!”<sup>123</sup>.

Más allá de la opinión de los medios y de esas prácticas informales entre Estados Unidos y Haití, no fue hasta que Lincoln asumió durante la guerra que el reconocimiento de Haití podría ser una estrategia para desestabilizar a los estados del Sur, que este lo trajo a colación<sup>124</sup>. De esta forma, el senador de su partido, Charles Sumner, presentó en febrero de 1862 un proyecto de ley en el que solicitaba los reconocimientos de Haití y Liberia. A este respecto, ante el Congreso de Estados Unidos, Lincoln señaló que las razones de peso eran puramente económicas, en caso de que se pensase que se hacía exclusivamente por filantropía y, además, celebró la iniciativa de Sumner al decir que “el reconocimiento de estas dos repúblicas negras marcará indudablemente el progreso en nuestro propio camino”<sup>125</sup>. Por supuesto, esta propuesta fue discutida y criticada desde los sectores contrarios a la emancipación. Como recoge Plummer, el diputado por Kentucky, Garret Davis, argumentó en contra de la propuesta de Sumner basándose en que “la educada sociedad blanca en la ciudad tendría que rozarse los codos con ministros haitianos y liberianos”<sup>126</sup>. Finalmente, la República de Haití fue reconocida de forma oficial el 5 de junio de 1862.

Los avatares de la cuestión racial (reconocimientos y abolición) dentro de la política doméstica e internacional estadounidense fueron celebrados por el gobierno

---

<sup>123</sup> *Ibidem*.

<sup>124</sup> Plummer, Brenda Gayle, *Haiti and the United States...*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>125</sup> “Recognition of Haytian and Liberian Independence A Step in Advance”, en *The New York Times*, 05/02/1862.

<sup>126</sup> Plummer, Brenda Gayle, *Haiti and the United States...*, *op. cit.*, p. 43.



haitiano, como se desprende del intercambio diplomático que se produjo en el momento de la abolición de la esclavitud (1863-65)<sup>127</sup>. El propio embajador estadounidense en Haití, Henry Everard Peck, en su envío de documentación al entonces secretario de estado William H. Seward, recogía los discursos que se dieron en el parlamento haitiano por parte del presidente Fabre Geffrard y de los miembros del senado. El presidente Geffrard se refirió a la abolición de la esclavitud en Estados Unidos como “uno de los actos más memorables de la historia contemporánea”, y que los haitianos solo podían ver “con orgullo la caída de las últimas cadenas de la esclavitud que era una desgracia para la humanidad”, pues estos fueron quienes “rompieron los primeros vínculos y quienes primero llevaron a cabo la restauración de nuestra propia raza”<sup>128</sup>. La respuesta del senado dirigida al presidente resulta más reveladora de la imagen que tenía entonces el gobierno haitiano sobre Estados Unidos. En el discurso se refleja cómo estos veían que ahora que se había abolido la esclavitud era cuando la república estadounidense podía considerarse a sí misma “altamente apreciada ante la consideración del mundo civilizado, y Haití, que lleva en sus manos la antorcha de la civilización negra, no podía sino alegrarse por este gran acto de justicia y humanidad conseguido a favor de la raza africana”<sup>129</sup>.

El discurso interno en Estados Unidos sobre la abolición de la esclavitud fue mucho más laudatorio hacia la experiencia excepcional norteamericana que lo que se señalaba desde Haití. Unos días antes de la proclamación por parte del Secretario de Estado William H. Seward de la XIII enmienda de la Constitución (18 de diciembre de 1865), *The New York Times* abordaba este excepcionalismo estadounidense desde una exégesis cristiana, que combinaba la predestinación de la tierra prometida con la acción salvífica de Dios al pueblo elegido. Así, el 8 de diciembre de 1865 este medio indicaba

---

<sup>127</sup> Véase las cartas entre H.E. Peck y el Ministro Elie (Ministro de Asuntos Exteriores de Haití). Este último, en su respuesta del 30 de abril de 1866, le decía que la república de Haití, “aunque lamentaba que la posición degradante dada a los hombres negros en suelo Americano no había permitido establecer relaciones fraternales entre esta y la Unión, nunca dudó del buen sentido y juicio del pueblo que usted representa y siempre esperó por el triunfo en su país de la justicia y la humanidad”. Despacho número 32 de Peck a Seward, Legación de Estados Unidos en Puerto Príncipe, 9 de julio de 1866. United States Department of State *Executive documents printed by order of the House of Representatives, during the second session of the thirty-ninth Congress, 1866-'67*, ps. 519-520.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 519.

<sup>129</sup> *Ibid.*

todos los beneficios que había hecho Dios sobre la nación norteamericana, entendida como una unión de pueblo y tierra<sup>130</sup>. Sobre la abolición de la esclavitud se decía que:

“La esclavitud está muerta y la antigua carcasa putrefacta está en el proceso de enterrarse decentemente. No podrá vivir otra vez. El gobierno nunca va a retractarse y dar marcha atrás a lo que ha hecho. Sus tendencias van todas en la dirección opuesta. Este ha hecho un tratado con Inglaterra contemplando más acciones serias para la supresión del comercio extranjero de esclavos. Ha reconocido a Haití y a Liberia como naciones y ha comenzado relaciones diplomáticas con esos gobiernos. El pueblo también, a través de las papeletas, muestra que están en una alegre simpatía con todo lo que el gobierno está haciendo en esta dirección”<sup>131</sup>.

El momento del reconocimiento formal del estado haitiano por parte de Estados Unidos y la abolición de la esclavitud en su territorio, normativamente cambió las prácticas republicanas con los negros dentro y fuera de la frontera. No obstante, a partir de este momento, surgirán nuevas formas de contención de la otredad negra sostenidas sobre el ya establecido y consolidado “problema del negro” y producto de, al menos, dos cuestiones del momento. Una sería la idea que desde sus *Notes* Jefferson ya había sostenido, en cuanto a que si bien los negros estaban destinados a ser libres, ambas ‘razas’ no podrían vivir bajo un mismo gobierno. Esta idea le trascendió y se mantuvo en el imaginario estadounidense segregacionista por mucho más tiempo. La segunda, sería la desposesión con la que los negros “nacieron” en libertad y que está sumamente ligada a los valores republicanos y liberales que definen a la identidad estadounidense. A este respecto, Winthrop Jordan sostuvo que “la trinidad lockeana” de derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad permitió que no se plantease la reparación, entendida en términos de extensión de derechos positivos a los afroamericanos. Es decir, “de acuerdo a los blancos estadounidenses estos tenían que buscar un fin a la esclavitud del negro y sentir que satisfacían su obligación en el momento en que dejaban de violar sus ‘derechos’ [la privación de la libertad individual]”. De esta forma, “la filosofía de los derechos naturales fue virtualmente silenciosa sobre cómo los negros deberían ser tratados cuando fuesen ‘libres’”<sup>132</sup>. En este mismo sentido, Branwen Gruffydd Jones ha analizado cómo el acceso a la propiedad que tuvieron los colonos y pioneros blancos a lo largo del proceso de construcción y expansión de Estados Unidos, a diferencia del

---

<sup>130</sup> “The Great Things God Has Done for This Nation”, en *The New York Times*, 8/12/1865.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

<sup>132</sup> Jordan, Winthrop, *The White Man's Burden...*, op. cit., p. 139.

“nacimiento” en desposesión de los negros, permite ver en los orígenes de dicha desposesión material la durabilidad en el tiempo de la exclusión racial, social y económica de los afroamericanos<sup>133</sup>.

Mientras que dentro de la sociedad estadounidense, los negros pasaron de la abolición a estar sometidos al régimen legal del Jim Crow, Haití continuó siendo construido e imaginado como un problema para la seguridad y estabilidad de Estados Unidos y la civilización blanca. La política exterior-Política exterior estadounidense, en tanto colonialidad del ser plasmada como “problema del negro-problema haitiano” mantuvo, por tanto, su fijación y sus prácticas identitarias predatorias sobre los cuerpos negros tras la abolición de la esclavitud. Como planteó Hilbourne Watson,

“la Doctrina Monroe especificó que el Caribe (con su extensa población de descendencia africana) no podía esperar tener ninguna autonomía geopolítica del poder estadounidense: o bien caería bajo la tutela estadounidense y sería salvado de sí mismo, o bien descendería a la barbarie haitiana. Sería el destino de los Estados Unidos vigilar el Caribe con el motivo de impulsar una ‘civilización correcta y una raza orgullosa’”,<sup>134</sup>.

Este problema haitiano, entendido como la conversión exterior-Exterior del problema del negro (en tanto que el haitiano ejemplificaba y personificaba al negro), devino, por tanto, en un asunto crucial en la política norteamericana, incluso con posterioridad a su reonomiento como estado. De esta forma, los discursos, oficiales, públicos y privados estadounidenses construyeron una imagen de Haití (y los haitianos) como un problema, que debía ser dominado o, cuanto menos, contenido.

En efecto, del análisis de la prensa estadounidense y de los archivos diplomáticos durante dicho periodo, se desprende que, al margen de los múltiples relatos acerca del vudú y sus implicaciones culturales, leídas en términos de barbarismo, brujería, hechizos o, incluso, canibalismo<sup>135</sup>, las narrativas acerca de Haití pueden ser

---

<sup>133</sup> Gruffydd Jones, Branwen, “Race in the Ontology...”, *op. cit.*, p. 918.

<sup>134</sup> Watson, Hilbourne, “Theorizing the Racialization of Global Politics and the Caribbean Experience”, en *Alternatives*, vol. 26, n.º. 4, 2001, p. 460.

<sup>135</sup> Un ejemplo de este tipo de estereotipos en Harrison, Lawrence E., “Voodoo Politics”, en *The Atlantic Monthly*, vol. 271, 1993, ps. 101-107. En relación a los discursos producidos en el imaginario racializado supremacista blanco desde la literatura, véase, Hayti or the Black Republic; Cannibal Cousins y Black Baghdad, entre otras. Desde la prensa, valgan las siguientes noticias: “The Emperor of St. Domingo”, en *Wellington Independent*, 9/10/1850; “Horrible story from Hayti”, en *Bruce Herarld*, 8/09/1891; “Topics of the time”, en *The New York Times*, 20/10/1898; “Voodoo worship in Haiti and its horrors”, en *The New York Time*, 28/02/1909; y “At the shrine of the Little serpent of Haiti”, en *The New York Time*, 9/03/1909, entre otras. Algunos estudios al respecto son, Nicholls, David, “Politics and Religion in Haiti”, en

divididas, con la intención de albergar una mejor comprensión, en tres grupos: en primer lugar los comentarios acerca del Môle Saint-Nicolas, que fue uno de los temas que permitió justificar la intervención-ocupación estadounidense de Haití; en segundo término, la situación de inestabilidad política y gubernativa de Haití, como ejemplo de déficit democrático y republicano y, en tercer lugar, los discursos sobre Haití y los haitianos como bárbaros, siempre vinculados a su condición ontológica como negros.

Môle Saint-Nicolas es una pequeña localidad al noroeste de la isla de Haití. Era el primer punto de llegada a la isla si se navegaba a ella desde el Norte, como puso de manifiesto Cristóbal Colón en su primer viaje a América, ya que este fue el punto de la actual isla de Haití donde arribó. Era, en este sentido, un lugar estratégico de la isla, del que Estados Unidos no dejó de fijarse. De las evidencias de este interés, se encuentra la intención de adquirirlo a cambio de ayuda para sofocar las revueltas internas, o guerra civil, del gobierno haitiano en épocas de Salnave contra las insurgencias de Saget<sup>136</sup>. Asimismo, el embajador Frederik Douglass escribía al Secretario de Estado James G. Blaine, el 27 de junio de 1890, aludiendo a Môle Saint-Nicolas como el lugar que podía conectar Puerto Príncipe con el resto del mundo<sup>137</sup>. En una línea similar, en 1898, *The Washington Post* señalaba que en Haití existía un cierto temor ante una intervención norteamericana en su territorio, basándose en el rechazo mostrado a la apertura de una estación meteorológica en Môle Saint-Nicolas<sup>138</sup>. Esta actitud del gobierno haitiano era vista por los medios estadounidense como una conducta poco amistosa, impropia incluso de países considerados amigos, por lo que se abogaba por no compartir ni información ni avances tecnológicos con Haití, en una clara alusión a los ‘castigos’ indirectos que se debía afligir a determinados estados que buscaban hacer prevalecer su soberanía aún cuando esto podía contravenir determinados intereses estadounidenses. Por último, en los momentos previos a la intervención-ocupación, la documentación

---

Canadian Journal of Political Science, vol 3, no. 3, 1970, ps. 400-419; y desde enfoques más críticos, Joseph, Celucien, “The Rhetoric of Prayer: Dutty Boukman, the Discourse of ‘Freedom from Below’, and the Politics of God”, en *Journal of Race, Ethnicity, and Religion*, vol. 2, n°. 9, 2011, ps. 1-33.

<sup>136</sup> “Triumph of the Revolution”, en *The New York Times*, 9/12/1869.

<sup>137</sup> Despacho 80 de Douglas a Blaine, Puerto Príncipe 27 de junio de 1890, en United States Department of State *The executive documents printed by order of the House of Representatives for the second session of the fifty-first Congress. 1890-’91*, p. 530.

<sup>138</sup> “Haiti fears our intentions”, *The Washington Post*, 25/08/1898.

diplomática de Estados Unidos concreta el interés por esta localidad, así como su importancia<sup>139</sup>.

La segunda narrativa fue la construcción de la inestabilidad política haitiana, siempre comparada acorde a los estándares civilizatorios de la cultura política liberal antes expuestos en términos de sociedad democrática y republicana basada en un sistema representativo, fue una constante durante la segunda mitad del siglo XIX. Hacia 1866, para Estados Unidos la supuesta inestabilidad procedía de dos sectores: la frontera con República Dominicana y los intentos del, por entonces líder opositor haitiano Sylvain Salnave, apoyado por dirigentes dominicanos, de derrocar al gobierno haitiano de Fabre Geffrard<sup>140</sup>. Imperaba, sin embargo, una interpretación de la política estadounidense de no intervención. Así, Seward indicaba al embajador estadounidense en Haití que su gobierno “lo que sinceramente desea y espera es que Haití y Santo Domingo puedan llegar a ser amigos cordiales, puedan vivir juntos en pacífica vecindad, manteniendo cada uno su propia soberanía, integridad e independencia”<sup>141</sup>.

La inestabilidad política se producía también, acorde a la lógica interpretativa estadounidense, por los levantamientos militares y los sucesivos cambios de gobierno. *The New York Times*, cubriendo desde Jamaica, retrataba los avances militares de Salnave y sus partidarios como una revolución que generaba desequilibrios en la isla<sup>142</sup>. Merece ser recordado que la revolución (y máxime las que conllevaban determinados grados de violencia), según algunos de los principales articuladores del pensamiento liberal como era Tocqueville, debía ser evitada. En este sentido, Haití devenía en un estado con revoluciones y, por ende, con componentes éticos, inclusive, que se debían modificar. Así, la prensa norteamericana comenzaba a generar un imaginario sobre Haití como un estado incompleto y, sobre todo, ingobernable. El barbarismo de la revolución, por usar los propios términos de los medios de comunicación, se comparaba incluso con casos de revueltas del Sur de Italia, cuestionándose entonces si los métodos

---

<sup>139</sup> Telegrama del Secretario de Estado de Estados Unidos al ministro Blanchard, en *United States Department of State Papers relating of the foreign relations of the United States with address of the president to Congress December 8, 1914*, p. 367 o la información diplomática sobre Haití que se recoge en *United States Department of State Papers relating to the foreign relations of the United States with the address of the president to Congress December 7, 1915*, ps. 431-549.

<sup>140</sup> Despacho 28 de Peck a Seward, Puerto Príncipe, 20 de abril de 1866, en *United States Department of State Executive documents printed by order of the House of Representatives, during the second session of the thirty-ninth Congress, 1866-'67*, ps. 513-515.

<sup>141</sup> Despacho 13 de Seward a Peck, Washington, 11 de mayo de 1866, en *ibidem*, p. 516.

<sup>142</sup> “Progress of the Revolution”, en *The New York Times*, 22/08/1868.

seguidos por los sublevados habrían sido importados de Haití “y hasta qué punto es todavía posible mantener a ese hombre blanco ignorante, que cuando está exaltado [...] puede ser tan feroz e ignorante como los negros exaltados”<sup>143</sup>. Con todo, muchas veces esta crítica únicamente manifestó el desconocimiento de la situación haitiana o, inclusive, una cierta orientalización de Haití. Así, tras criticarse la revolución como algo propio de la barbarie, se defendían otras revoluciones y hechos de armas que elevaban al gobierno a determinados mandatarios que, a los ojos estadounidenses, cumplían de mejor forma los estándares democráticos, republicanos y liberales. Esto explica y posibilita comprender que las alabanzas a Saget, presidente entre 1869-1874 y que ordenó la condena a muerte de su predecesor Salnave, se efectuasen en dichos términos<sup>144</sup>.

Los levantamientos militares fueron, por tanto, la preocupación estadounidense más constante, junto con la protección de los diplomáticos estadounidenses y de los extranjeros en Haití (especialmente sus nacionales)<sup>145</sup>. Al inicio de la década de los setenta del siglo XIX, en este contexto haitiano que Estados Unidos entendía en términos de inestabilidad en tanto fruto de los cambios de gobierno y del conflicto con la República Dominicana, el gobierno estadounidense recelaba del anuncio de neutralidad que el gobierno haitiano había efectuado en 1871. Ante esta incertidumbre, la Secretaría de Estado norteamericana recordaba a su embajador en Haití que su gobierno se guiaba por una política de no intervención<sup>146</sup>. Disturbios, levantamientos, no intervención e inestabilidad devinieron, entonces, en términos constantes en los discursos que Estados Unidos ofrecía sobre Haití.

Las formas políticas haitianas, combinadas con la construcción del haitiano como ser incapacitado al progreso (que a continuación se analizará), eran entendidas

---

<sup>143</sup> “Horrible butcheries by beigands in Southern Italy. (Enviado del *Pall Mall Gazette*)”, en *Hawke’s Bay Weekly Times*, 13/01/1868.

<sup>144</sup> “Hayti. Election and Inauguration of Gen. Saget as President”, en *The New York Times*, 1/04/1870.

<sup>145</sup> Para los hechos que se acaban de comentar someramente con la noticia de *The New York Times*, véase también, como ejemplos, el despacho 19 de Peck a Seward, de Puerto Príncipe el 23 de febrero de 1867, en United States Department of State *Executive documents printed by order of the House of Representatives, during the second session of the fortieth Congress, 1867-’68*, p. 304 y los despachos 6 y 8 de Hollister a Seward de Puerto Príncipe el 29 de mayo y 29 de junio de 1868 respectivamente, en United States Department of State *Executive documents printed by order of the House of Representatives, during the third session of the fortieth Congress, 1868-’69*, ps. 358-360.

<sup>146</sup> Despacho 58 de Fish a Basset, Washington 9 de febrero de 1871, en United States Department of State *The executive documents printed by order of the House of Representatives during the second session of the forty-second Congress. 1871-’72*, ps. 566-567.

como maneras de gestión propias de la barbarie y que, por lo tanto, se debían contener. La defensa de una forma de ejercicio de la política, basada en la defensa de la república democrática, en su acepción liberal sustentada en un sistema representativo y articulada en torno a la salvaguarda de la libertad, la propiedad y la vida, necesitaba también la externalización de un enemigo. El embajador de Estados Unidos en Haití, Basset, expresó de forma clara esta disyuntiva al afirmar que:

“Todo verdadero estadounidense debe dar preferencia a la forma de gobierno representativa republicana de la cual el cuerpo legislativo es una parte esencial. Pero en este país los elementos de un gobierno verdaderamente republicano no existen todavía. Sin un grado mayor de patriotismo del que actualmente existe, virtud e instrucción entre las masas, ¿cómo puede Haití ser una verdadera república? El legislativo es dudosamente un cuerpo independiente; no tiene, en efecto, ese compartir del poder que pertenece a dicho cuerpo en una república y nunca lo ha tenido”<sup>147</sup>.

Así, Haití devino en el espejo en el cual mirar las formas políticas que se debían evitar, controlar y, en caso extremo, eliminar, lo que justificaba, en última instancia, una ocupación y/o intervención de la soberanía haitiana. Esto permite comprender el auge de la preocupación estadounidense por las sublevaciones y los pronunciamientos, así como por la defensa de la seguridad jurídica de los extranjeros (especialmente los ciudadanos norteamericanos en suelo haitiano).

En el último tercio del siglo XIX, la prensa norteamericana estuvo fijada en denunciar los disturbios haitianos que busaban generar cambios de gobierno<sup>148</sup> o, incluso, los arrestos políticos de opositores que se habían sublevado contra el gobierno<sup>149</sup>. Stephen Preston analizaba esta situación de enfrentamientos, en el caso concreto de Boisrond Canal y el gobierno de Domingue a partir del término español, según dice en su nota, de “pronunciamiento”. Esta “plaga” de pronunciamientos hacía que Haití fuese ingobernable, al mismo tiempo que se ponía en práctica una praxis

---

<sup>147</sup> Despacho 369 de Basset a Fish, de Puerto Príncipe, el 23 de febrero de 1874, en United States Department of State *Executive documents printed by order of the House of Representatives. 1874-'75*, p. 601.

<sup>148</sup> Como caso, véase, “The disturbances in Hayti”, en *The New York Times*, 16/05/1875. Acerca de estas cuestiones, véase también los despachos 311, 312 y 316 de Basset a Fish, Puerto Príncipe 8 de mayo, 19 de mayo y 8 de junio de 1875 respectivamente en United States Department of State *Executive documents printed by order of the House of Representatives. 1875-'76*, ps. 686-703.

<sup>149</sup> Un ejemplo en el arresto de Manigat, quien se había levantado contra el gobierno del presidente Hippolyte, en “Gen. Manigat under arrest”, en *The New York Times*, 30/01/1894.

gubernativa que consideraban contraria al republicanismo<sup>150</sup>. Este proceso de orientalización de Haití, debido a lo que se entendía como una práctica pervertida del republicanismo por los pronunciamientos, encontraba, con todo, su mayor y principal sustento en la violencia. Así, el embajador estadounidense en Haití Basset, lo expresaba nítidamente al afirmar que

“las políticas de Hayti pueden ser consideradas como un sistema de violencia y la violencia generalmente trae su propia recompensa. Con violencia Geffrard derrocó a Soulouque y, en cambio, fue derrocado con violencia por Salvane. Entonces la violencia derrocó a Sarnave y con violencia Saget tomó su escaño como jefe de gobierno. Para muchos fue y es entendido que Domingue llegó al poder por una irregularidad, apoyado por la violencia latente. Por medios arbitrarios, intriga, fuerza bruta o violencia, casi como una regla aquí, los hombres llegan al oficio público, mantienen su poder y llevan el gobierno. ¿Necesitamos preguntarnos si la violencia no debería ser completamente terminada entre este pueblo particular?<sup>151</sup>.”

Violencia como elemento externo a lo que debía ser la política republicana y, al mismo tiempo, como categoría pervertidora de la libertad. Por lo tanto, el sistema político de Haití no solo estaba basado en la violencia, sino que la misma violencia era el sistema político. Eso justificaría la idea de que Haití debía ser un estado a contener (o a convertir) para que esa supuesta mala política no se expandiese. No obstante, por entonces, prevalecía dentro de la política exterior norteamericana la doctrina de la no intervención y así aparece en la comunicación diplomática entre Fish y Preston<sup>152</sup>.

Hasta el final del siglo e inicios del siglo XX, la política de no intervención parece haber primado en las directrices diplomáticas. Sin embargo, proactivamente se ordenaba y velaba por la defensa de la seguridad jurídica y comercial de los ciudadanos estadounidenses en Haití, incluyendo las situaciones en las que algunos fueron expulsados de la isla<sup>153</sup>. Las relaciones o intereses comerciales y económicos han sido uno de los principales temas abordados por los estudios acerca de Estados Unidos y Haití. Aunque no sea el principal enfoque de este trabajo, la defensa comercial que el

---

<sup>150</sup> Minuta de Preston a Fish, Washington de 25 de octubre de 1875, en *United States Department of State Papers relating to the foreign relations of the United States, transmitted to congress, with the annual message of the president, December 4, 1876*, ps. 338-340.

<sup>151</sup> Despacho 414 de Basset a Fish, Puerto Príncipe, 28 de diciembre de 1875, en *ibidem*, ps. 323-324.

<sup>152</sup> Carta de Fish a Preston, Washington, 11 diciembre de 1875, en *ibidem*, ps. 343-344.

<sup>153</sup> Ejemplo de ellos se encuentra en el caso del ciudadano norteamericano Eugene Weiner, cfr. los cables diplomáticos que se encuentran en *United States Department of State Papers relating to the foreign relations of the United States, with the annual message of the president, transmitted to Congress December 2, 1895*, ps. 800-804.



gobierno de Estados Unidos brindaba a su capital nacional no puede ser desdeñado, como era el caso de la opinión del presidente estadounidense, Benjamin Harrison, quien criticaba severamente las medidas arancelarias a los productos norteamericanos que entraban en Haití y exigía medidas correctoras<sup>154</sup>.

Esta crítica a la organización política haitiana se apoyaba y fundamentaba, especialmente, en la construcción del haitiano, en tanto negro, como bárbaro. Se produjo, en el discurso racializado norteamericano de la segunda mitad del siglo XIX una vinculación indisociable de las características que definían al negro en lo doméstico, con las externas del haitiano. De esta forma, el “problema haitiano” se transmutó en una exteriorización del interno “problema del negro”. Esta construcción de Haití quedaba netamente forjada, como un imaginario compartido a nivel global, hacia la crisis cubana de 1898. De esta forma, en 1896 el periódico australiano *Hawke's Bay Herald* recogía la queja y lamento español ante la pasividad de los Estados Unidos al no querer colaborar en la contención (léase represión) de los insurgentes cubanos. Tras explicar los pormenores de esta situación, la nota finalizaba exhortando que “en el nombre de la civilización no permitamos otro Haití en “la Reina de las Antillas””<sup>155</sup>. Asimismo, en 1899, *The New York Times* publicaba el resumen de una entrevista con el general estadounidense William Ludlow con responsabilidades gubernativas en Cuba quien defendía la intervención norteamericana para evitar que “pueda ser un Haití número 2”<sup>156</sup>. Un año después, el Secretario de estado argumentaba, igualmente, que en el caso de Cuba, “sería necesario limitar la participación de los miembros de la raza que ha llevado a Haití a la ruina”<sup>157</sup>. En este contexto, ¿qué significaba convertirse en Haití? ¿Por qué había devenido en algo negativo? ¿Cómo se forjó este imaginario sobre Haití?

La inestabilidad política y los alzamientos militares, como se acaba de comentar, eran en esa narrativa estadounidense síntomas y generadores, al mismo tiempo, de violencia. En este mismo orden discursivo se repudiaron los intentos de derrocar al

---

<sup>154</sup> Despacho de Price a Blaine, Nueva York 13 de enero de 1892, en United States Department of State *Foreign relations of United States, 1894 (1894). Import duties levied on certain products of Columbia, Haiti, and Venezuela under section 3 of the act of October 1, 1890*, p. 497.

<sup>155</sup> “Spain and the United States”, en *Hawke's Bay Herald*, 23/10/1896.

<sup>156</sup> “Ludlow talks on Cuba”, en *The New York Times*, 17/11/1899.

<sup>157</sup> Watson, Hilbourn, “Theorizing the Racialization...”, *op. cit.*, p. 460. Watson sostiene que fue Eliuh Root quien hizo estas declaraciones. No obstante, para 1900 el Secretario de estado era John Hay. Sobre los cubanos patriotas, Watson dice que los oficiales estadounidenses les veían como “un montón de degenerados... no más aptos para el auto-gobierno que los salvajes en África”.

gobierno del presidente haitiano Florvil Hyppolyte en *The New York Times*, cuando al comentar los sucesos de 1895 se insistía que:

“A pesar de los esfuerzos laudables del presidente Hippolyte de Haití de guiar a ese infeliz país con una fuerte, pero generosa mano de la miseria de la incesante guerra a la apreciación de las bendiciones de la paz, al último minuto las nubes están asomando en el cielo político de la pequeña república”<sup>158</sup>.

Asimismo en defensa de Hippolyte, este medio añadía que dicho presidente “hizo el mayor trabajo para pacificar el país y enseñar a la gente las ventajas de la paz pero aún está lejos de completarla”<sup>159</sup>. Reproducía así la dualidad de la razón civilizatoria en términos de felicidad y orden propia de la cultura política liberal. Y continuaba:

“Hay miles de personas en Haití para los que la paz no tiene ventajas; que su profesión es pelear (la guerra) [...] El éxito de este proyecto de revolución en Haití sería un gran fracaso para el avance de la civilización en el Nuevo Mundo, y por extensión se muestra amenazante a los intereses comerciales estadounidenses”<sup>160</sup>.

Estos relatos construían una similar imagen de Haití a la que ofrecía el libro “*Where Black Rules White*”, reseñado en *Otago Witness* en 1901, en el que se refleja un determinado régimen de verdad en torno a Haití (y los haitianos en tanto que negros): los problemas de Haití provenían de su independencia, dado que desde ese momento se gobernaron por negros. Así, se señalaba que la historia haitiana desde ese momento fue una “historia de horrores, asesinatos, tortura, violación, saqueos, mala fe, y traición por todas partes”. Asimismo, se indicaba que los negros eran por naturaleza vagos y que “solo los blancos y las mujeres trabajaban”. Incluso, acerca de Puerto Príncipe se aseveraba que era el lugar más asqueroso del mundo<sup>161</sup>.

Del análisis realizado de los discursos mediáticos y diplomáticos se constata, por tanto, que Haití era creado y difundido como una tierra infeliz y que sus pobladores eran

---

<sup>158</sup> “Dark Days Prepared for Haiti”, en *The New York Times*, 11/12/1895. La visión de Haití como una tierra e infeliz fue común durante el siglo XIX como pone de manifiesto la narración de la coronación imperial de Faustino en 1850: “Hayti, the Republic declare dan Empire”, en *New Zeland Spectator and Cook’s Strait Guardian*, 27/03/1850.

<sup>159</sup> “Dark Days Prepared...”, *op. cit.*

<sup>160</sup> *Ibidem*.

<sup>161</sup> “Hayti under negro government”, en *Otago Witness*, 7/08/1901. La imagen de Puerto Príncipe y Haití como uno de los peores sitios del mundo, incluso llamado como el más miserable, se continúa creando y difundiendo por los medios de comunicación a día de hoy.

menores de edad. Por consiguiente, naturaleza, en tanto que tierra, y condición, serían, según esta narrativa, negativos en Haití. Es más, estas construcciones atacaban directamente la ontología del haitiano: su ser negro. Haití y los haitianos eran por naturaleza, condición y ontología negativos, bárbaros y/o incapaces para el gobierno republicano-democrático. Toda vez que este discurso se tornó en un régimen de verdad, y unido a la necesidad de defender unos intereses norteamericanos (identitarios, raciales, culturales, económicos, geopolíticos, etc.), la intervención-ocupación fue más sencilla de justificar de cara la propia población estadounidense.

La ontología negativa del haitiano estaba directa e inseparablemente ligada a su epidermis, a su ser negro. Así se plasma claramente en un artículo en *The New York Times* en 1900 en el cual, tras concebir a Haití como un lugar naturalmente fértil, se refiere a sus pobladores, los negros, aseverando que:

“ha reproducido las condiciones con las que somos familiares sobre el Níger y el Congo. Soldados brutales que a menudo no pueden leer y están siempre haciendo guerra civil unos a otros, monopolizando todo el poder, reclutando soldados en las gangas y gobiernan a sus hombres y a su pueblo con el uso homicida de su grupo. Las autoridades militares y civiles son igualmente corruptas, los mismos soldados son asaltados y a menudo suplican de hambruna, y sin embargo, muchos son castigados por crímenes, los castigos son tan inadecuados que no previenen las muertes sin razón”<sup>162</sup>.

El negro era visto, por tanto, como un ser violento y sin escrúpulos, incapaz para la política democrática y republicana<sup>163</sup>. De cara al interior de Estados Unidos, Haití, como república negra, resultaba un espejo en el que mirar el miedo y contención del negro. Es en este sentido en el que se fusionaba el ‘problema’ negro con el ‘problema’ haitiano. Por consiguiente, la comparación o el ejemplo haitiano también resultó una constante a la hora de argumentar las políticas internas norteamericanas. Así, por ejemplo, en una carta al editor de *The New York Times* a finales del siglo XIX, se decía:

---

<sup>162</sup> “The Negro in Haiti”, en *The New York Times*, 3/06/1900.

<sup>163</sup> Otro ejemplo de estas cuestiones se encuentra en el despacho 36 de Peck a Seward, Puerto Príncipe el 13 de agosto de 1866, en United States Department of State *Executive documents printed by order of the House of Representatives, during the second session of the thirty-ninth Congress, 1866-’67*, p. 522: “La gente no tiene moral y son tan lentos para aprender la lección que el experimento del llamado autogobierno les otorgó. Y bajo una capa fina de civilización, descansan supersticiones, tradiciones y prejuicios, la solidez de estos se probó en el drama de 1795 [...] Habitualmente, la gente es tan apacible como cualquier sobre la que el sol brilla, pero sus pasiones son fácilmente provocadas y, entonces, estos no conocen ni la razón ni el miedo”.

“El negro es una raza inferior desde todos los puntos de vista que le veamos. Es una criatura de imitación absoluta y si fuese separado de la raza blanca iría hacia atrás en la civilización. Francia le dio a Haití una de las islas más ricas del mar y este la ha degenerado y se ha malogrado. No tiene ni héroes ni orgullo racial, ni ideas, ni originalidad”<sup>164</sup>.

El ejemplo de Haití, para esta narrativa dominante mostraba, acorde a esta visión del negro, que este era un sujeto que necesitaba tutelaje. Ontológicamente era incompleto, estaba incapacitado para pensar y dirigir su destino; era, en definitiva, un menor de edad. Esto podía conllevar una visión difusa acerca de la esclavitud o, incluso partiendo de opciones abolicionistas, abogar que si el negro era liberado de la esclavitud podía caer en la barbarie, para lo que Haití era un ejemplo socorrido en esta línea de pensamiento<sup>165</sup>. Esta degeneración e incapacidad era, al mismo tiempo, apoyada en la bajeza de las condiciones morales que se decía tenían los negros. Así lo expresaba el Secretario de Estado estadounidense Fish, a su embajador en Puerto Príncipe a propósito del arresto de un ciudadano norteamericano: dado que se consideraba arbitrario dicho arresto, era visto como la última muestra de la malicia (*malice* según el texto original) de los haitianos<sup>166</sup>.

A través de todos estos discursos de saber/poder se iba forjando y difundiendo, entonces, una imagen de Haití, en tanto que negro, como problema. Como individuos, los haitianos tenían una concepción negativa por naturaleza (incluso por la propia tierra haitiana), por condición y por su mismo ser. Esto les llevaba, siempre acorde a estas construcciones discursivas, a desaprovechar los beneficios de la civilización, tanto fuese por contacto cultural como por contacto biológico (en una manifiesta alusión a la doble categorización del racismo):

“Incluso la sangre francesa en los negros haitianos ha fracasado en salvarles. Por tanto, su incapacidad para avanzar cuando es dejado a sí mismo y su facilidad para caer en la misma circunstancia de altos a bajos estándares, el negro es una imposibilidad como igual del hombre blanco quien es originalmente distinguido por poseer facultades triunfales que en el negro son notables solo por su ausencia”<sup>167</sup>.

---

<sup>164</sup> “The Negro Problem, a Southern view”, en *The New York Times*, 20/11/1898.

<sup>165</sup> Sobre estas opiniones: “West Indies”, en *The New York Times*, 6/03/1867.

<sup>166</sup> Despacho 226 de Fish a Basset, Washington, 5 de octubre de 1872, en United States Department of State *Executive documents printed by order of the House of Representatives. 1872-’73 (1872-1873)*, p. 300.

<sup>167</sup> “Status of the negro”, en *The New York Times*, 8/03/1903.

Ante esta imagen del haitiano negro como problema, puede comprenderse que la intervención/ocupación de 1915 resultó sencilla de justificar. Inclusive, desde finales del siglo XIX, determinados medios ya habían solicitado algún tipo de intervención o regulación sobre Haití. En este sentido, el periódico neozelandés *Star*, en 1883, se planteaba la necesidad de que Francia emplease “sus superfluas energías” para reconquistar Haití, dado que

“los condenados negros que la han mal gobernado por tanto tiempo han arruinado una de las islas más finas en las Indias Occidentales, han sustituido la civilización por la barbarie y ahora se han sublevado contra unos pocos comerciantes que tenían permiso para comercializar en Puerto Príncipe y les han robado y asesinado. Los negros son una raza incapaz de auto-gobierno y ellos se desarrollan mejor bajo el dominio del hombre blanco. Cada vez que han obtenido una oportunidad, han arruinado el lugar. Arruinaron Jamaica, Trinidad y, de hecho, todas las islas de las Indias Occidentales excepto Barbados, debido a que la isla está densamente poblada y casi toda en manos de hombres blancos, y estos [los negros] han sido obligados a trabajar incluso después de la emancipación”<sup>168</sup>.

En una línea similar, unos años más tarde, *The Daily Telegraph* señalaba la alegría que le ocasionaba saber que “Alemania había obligado a la corrupta república de Haití a hacer reparaciones por sus fechorías. Este hecho resultará provechoso para todos los europeos que se ven obligados a vivir en ese infierno”<sup>169</sup>. La intervención, fuese para contener como para convertir a los haitianos, se presentaba por entonces como una necesidad y obligación de Occidente hacia sí mismo: era la forma de defender su identidad y su primacía sobre la barbarie. Estados Unidos, en esta situación, no podía quedarse relegado, especialmente cuando en su frontera sur se producía una situación similar a la que se describía en Haití. En efecto, en el segundo semestre del año 1913, la prensa estadounidense empezó a comparar el devenir de la revolución zapatista en México con la situación política en Haití y, por ende, el miedo a que en su frontera inmediata se diera una situación similar. La problemática mexicana y su vinculación

---

<sup>168</sup> Nota sin título, *Star*, 10/10/1883, p. 2 del periódico.

<sup>169</sup> “At home and abroad”, en *The Daily Telegraph*, 9/12/1897. En esta noticia se continuaba indicando que “Haití representa, por la depravación diabólica, los resultados de su lamentable pasado”, en alusión a su origen africano y esclavo.

con Haití estaba en directa relación, también, con los intereses estadounidenses en Panamá<sup>170</sup>. Este era el contexto que permitía afirmar, en 1914, que:

“La política exterior de Estados Unidos está siendo dirigida menos por sus políticos que por las islas y los estados cercanos en los que el barbarismo está todavía atrincherado. Sin importar cuan sinceramente quieran evitar la expansión colonial, estos están aprendiendo que la civilización es una chispa vital que hace su actitud contra la turbulencia y el mal gobierno constantemente agresiva. América ya no puede escapar de la pesada carga del hombre blanco que Gran Bretaña podría, de hecho, la aparentemente negativa Doctrina Monroe tiene una aplicación positiva que podría en cualquier momento llamar a los Estados Unidos a su responsabilidad de patrullar una porción de Centroamérica y Sudamérica. Habiendo sido forzados a terminar con el mal gobierno español en Cuba y las Filipinas, los Estados Unidos está ahora llamados a intervenir en una isla en la que toda pertenencia a la autoridad europea ha sido abandonada hace mucho tiempo. Las dos repúblicas de negros que ocupan la isla de Hayti han sido una continua reprobación de la civilización. Han sido desgarradas por revoluciones y asediadas por los acreedores –ambos Francia y Alemania– habiendo amenazado con el embargo de las aduanas en el interés de los inversores extranjeros. La proximidad de Estados Unidos y el mayor volumen de su comercio le da la autoridad especial para restringir a un pueblo que está palpablemente incapacitado para gobernarse a sí mismo. El supuesto de intervención es el mismo que fue en México y la acción en ambos casos debe ser justamente descrita como una de servicio, no de engrandecimiento. En ambas repúblicas los recursos naturales han sido mínimamente tocados debido a la ausencia de un gobierno estable, no obstante, ambos están capacitados para un gran desarrollo y no habrá ninguna carencia de capital si Estados Unidos asume el control de la isla”<sup>171</sup>.

En definitiva, del análisis periodístico realizado se desprende claramente cómo, tras un largo siglo XIX plagado de unas relaciones políticas complejas, de la producción y configuración de estereotipos y, desde luego, proyectados estos a través de unas lógicas de rechazo y deseo sobre el otro haitiano, la identidad estadounidense estaba informada por un régimen de verdad, el del racismo científico, que, como presentaré en el próximo capítulo, avalaría una intervención militar en Haití en nombre de la civilización. No obstante, ese régimen de verdad no era exclusivamente estadounidense. Formaba, por el contrario, parte de la ontología misma de la cultura política liberal compartida con el resto de países que, desde la supremacía blanca, fomentaron el

---

<sup>170</sup> “Mexico and Haiti”, *The New York Times*, 31 de agosto de 1913 y “Taft asks support for Wilson policy”, *The New York Times*, 12 de diciembre de 1913.

<sup>171</sup> “Intervention in Hayti”, *New Zeland Herarld*, 24/07/1914.

imperialismo de finales del siglo XIX. El racismo científico, como veremos a continuación, proveyó los enunciados sobre la otredad y permitió articular un discurso y práctica imperialista aún más asentado sobre la racialización de los otros.

### 5.3. El lugar del racismo científico en la cultura política liberal

Como hemos podido ver en los apartados anteriores, las prácticas de la cultura política liberal excluían y tutelaban de forma racializada a los otros, a quienes se consideraba que no formaban parte de la civilización, por sus costumbres y por su epidermis. Se generaba así un ‘nuevo’ estándar civilizatorio compartido y común en Europa y Estados Unidos. Como ya se ha mencionado, dicho estándar estaba informado por el racismo científico, biológico y cultural que, a su vez, permitió generar tanto tendencias anti-imperialistas como imperialistas en relación al rol de la otredad en el escenario político global de finales del siglo XIX que, en todo caso, ejercerían prácticas de colonialidad del ser y del poder sobre los “bárbaros”<sup>172</sup>. Desde luego, debido a lo que es el objetivo

---

<sup>172</sup> Hobson plantea que las posturas anti-imperialistas de la política global, aunque diferenciadas por la agencia que concedían o negaban al otro, partían de la base de la construcción de la otredad como una amenaza para Occidente. En su capítulo titulado “*Racist anti-imperialism: classical liberalism and cultural-realism*, c. 1850-1914” (ps. 84-105) analiza dichas teorías construidas sobre la idea del otro como bárbaro e inferior con respecto a Occidente, no obstante, altamente peligroso y en ocasiones predatorio. Los autores que partían de dicho imaginario, sostenían sus discursos sobre la idea de la amenaza que representaba, para la civilización blanca, cuestiones como la mezcla racial o las situaciones políticas y el contacto con los trópicos. Algunos de estos autores que establecieron la idea de la “amenaza amarilla” fueron, en primer lugar, Charles Henry Pearson quien en *National Life and Character: A Forecast* (1894) [publicado primero en 1893], argumentó que “el imperialismo no sería más una opción para Occidente y que la supremacía racial blanca estaba siendo desbancada por altos niveles de la agencia Oriental predatoria” (citado por Hobson en la página 87). Y, en segundo lugar, Herbert Spencer, quien, según Hobson “veían el proceso de evolución social como siendo gobernado por el telos de la perfección humana (que le espera a todas las sociedades y todas las razas)”, citado en la página 93. Para Hobson, era un racista científico pues atendía a una teoría racialista solo que al no entender la raza como monolítica sino cambiante, entendía que esta podía ser perfeccionada. Sus críticas al imperialismo serían varias pero las más relevantes se basarían en que el imperialismo lleva a la mezcla racial, el colonialismo expone a los blancos a climas adversos y degenera la raza, el imperialismo tiene una tendencia al paternalismo arrogante y además afecta al desarrollo de las razas; citado en página 95. Por su parte, David Starr Jordan, sostenía que “la raza blanca no puede sobrevivir en el trópico” y es ahí donde se “deteriora”. En su obra, *Imperial Democracy*, Appleton & Company, Nueva York, 1899, p. 95. La segunda razón que estos autores daban, desde luego, era la inmigración que podría generarse por el contacto con esos otros pueblos. Esas razas amenazando en los bordes para entrar, según Jordan, “constituyen un problema social; una amenaza a la paz y al estado de bienestar”. Este entendía que la colonización no era una expansión nacional pues esto conllevaba el contacto con “esclavos que no eran hombres” (página 44). Por último, James Blair negaba todo tipo de agencia al mundo no occidental pues para este, estos ni siquiera eran capaces de autogenerarse al nunca haber experimentado un gobierno republicano, cuestión que terminaría por extinguirlos. Así, dado que la costumbre republicana era otra característica de la civilización superior, y los bárbaros no la poseían, tarde o temprano se extinguirían. En Blair, James, *Imperialism. Out National Policy*, Gottschalk Printing Co., St. Louis, 1899.

principal de esta investigación, en este apartado presto atención a las tendencias e imaginarios que respaldaron las lógicas intervencionistas en el trópico y, con ello, en Haití, basados en la identidad predatoria de la supremacía blanca.

La puesta en práctica y en valor de estas ideas de la cultura política liberal, y del auge imperialista que conllevó, puede encontrarse en la figura de Jules Ferry, uno de los principales artífices y propulsores del colonialismo imperial francés. Y también, entre uno de los diversos autores que reflexionaron sobre la necesaria expansión de la civilización anglosajona “superior”, Benjamin Kidd<sup>173</sup>. En su famoso discurso ante la Cámara de los diputados francesa del 28 de julio de 1885, para explicar las razones de la expansión colonial de Francia, Ferry abogaba en primer lugar por cuestiones económicas: las colonias devenían, para los países europeos que se estaban desarrollando industrialmente, en nuevos mercados que explotar y explorar. Sin embargo, la importancia de Ferry radica en justificar la expansión comercial, industrial y material del imperialismo francés en la misión civilizatoria de las autodenominadas potencias occidentales. Así, Ferry indicaba que

“existe, señores, un segundo punto, un segundo orden de ideas que debo igualmente abordar lo más rápidamente posible: la faceta humanitaria y civilizadora de la cuestión [...]. Es preciso afirmar abiertamente que, en efecto, las razas superiores tienen un derecho con respecto a las razas inferiores [...] porque existe un deber hacia ellas. Tienen el deber de civilizar a las razas inferiores [...]. ¿Puede alguien negar que desde que Francia realizó su conquista, existe más justicia, orden material y moral, más igualdad, mayores virtudes sociales en África del norte? Cuando fuimos a Argelia para acabar con la piratería y asegurar la libertad de comercio en el Mediterráneo, ¿actuamos como forajidos, conquistadores, destructores?”<sup>174</sup>.

---

<sup>173</sup> En Pereira Castañares, Juan Carlos y Pedro Antonio Martínez Lillo (eds.), *Documentos básicos sobre Historia de las Relaciones Internacionales, 1815-1991*, Editorial Complutense, Madrid, 1995, p. 107. La imagen de la historia colonial francesa no ha dejado de estar en conflicto demostrando que el término “civilización” no resulta anacrónico en el contexto actual. Como recuerda Todorov en el año 2005 “el Parlamento francés aprobó una ley que obligaba a las escuelas a reconocer ‘el papel positivo de la presencia francesa en ultramar’, es decir, las bondades de la colonización (la ley no llegó a aplicarse por intervención del presidente)”. En Todorov, Tzvetan, *El miedo a los bárbaros*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2014, ps. 69-70. Traducido por Noemí Sobregués.

<sup>174</sup> En Pereira Castañares, Juan Carlos y Pedro Antonio Martínez Lillo (eds.), *Documentos básicos sobre Historia de las Relaciones Internacionales, 1815-1991*, Editorial Complutense, Madrid, 1995, p. 107. La imagen de la historia colonial francesa no ha dejado de estar en conflicto demostrando que el término “civilización” no resulta anacrónico en el contexto actual. Como recuerda Todorov en el año 2005 “el Parlamento francés aprobó una ley que obligaba a las escuelas a reconocer ‘el papel positivo de la presencia francesa en ultramar’, es decir, las bondades de la colonización (la ley no llegó a aplicarse por intervención del presidente)”. En Todorov, Tzvetan, *El miedo a los bárbaros*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2014, ps. 69-70. Traducido por Noemí Sobregués.



Este texto, a tenor de lo expuesto hasta este momento, habla por sí solo. Asume la existencia de las razas, aboga por políticas racialistas, postula enunciados racistas al aludir a las diferentes razas y, por último, quiere que Francia reconozca y acepte su misión civilizatoria y la necesaria expansión colonial. Con todo, esto fue contestado por el diputado Georges Clemenceau, quien rechazaba ese discurso racista y racialista “especialmente después de haber visto a sabios alemanes demostrar científicamente que la francesa es una raza inferior a la alemana”. Proseguía indicando a Ferry que su propuesta de conquista era abusar de “la fuerza que da la civilización científica sobre las civilizaciones primitivas, para apropiarse del hombre, torturarlo y exprimirle toda la fuerza que tiene, en beneficio de un pretendido civilizador”<sup>175</sup>. Clemenceau, en definitiva, renunciaba al discurso racialista por las implicaciones políticas que esto podía tener para Francia. Aún así, a pesar de presentar una postura crítica con el imperialismo y colonialismo francés, asumía acríticamente el discurso de la diferenciación cultural de las “civilizaciones”, es decir, la colonialidad del ser entre unos y otros. En este sentido, Clemenceau rompe con el racismo científico de corte biológico, para inscribirse en las políticas racialistas culturales. Ambas posturas, las biológicas y las culturales, empero, conformaban y debatían dentro de la cultura política liberal occidental.

Por su parte Kidd, quien es considerado como un pensador clave del “liberalismo imperialista-racista”<sup>176</sup>, apeló a un discurso similar al de Ferry al entender que la civilización superior tenía que asumir el papel importante de las regiones tropicales para el propio desarrollo económico de Occidente y que esto le era posible dada la avanzada ciencia y tecnología con la que contaban. En su obra, *The Control of the Tropics* (1898), insistió en que era “en los trópicos y no en las zonas templadas donde se dan las regiones de mayor producción de alimentos y materiales del mundo” y que, por tanto, Occidente tenía “el mayor interés posible en el desarrollo correcto y en la administración eficiente de las regiones tropicales”<sup>177</sup>. Ante estos postulados, el entonces editor del *Atlantic Monthly*, Walter Hines Page, contestaba por carta a Kidd planteando tres cuestiones por las que entendía que “controlar los trópicos” era

<sup>175</sup> Texto tomado de la Biblioteca de la *Assemblée Nationale* [<http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/7ec.asp>], traducción propia.

<sup>176</sup> Su obra es clasificada en estos términos por John M. Hobson en el capítulo “Racist imperialism: racism, liberalism and socialism, 1860-1914”, Figura 5.1, p. 109.

<sup>177</sup> Kidd, Benjamin, *The Control of the Tropics...*, *op. cit.*, p. 84.

imposible para los estadounidenses y, además, le cuestiona si aún así entendía que Estados Unidos debía adentrarse en una política de expansión<sup>178</sup>.

Kidd respondió insistiendo en que Estados Unidos ya había sido partícipe de la expansión –haciendo referencia a la cultura anglosajona– y que, además, tarde o temprano tendría que sumarse. A este respecto, recuerda que Norteamérica estaba prácticamente establecida y que en poco tiempo tendrían que inevitablemente expandir su comercio no solo a través de la exportación, sino también de la importación. Kidd dice: “La próxima era de expansión, en la cual estamos casi entre medio, es la gran era de la expansión industrial, –una era de expansión que adentrará indudablemente a Estados Unidos a una relación muy importante con el comercio del mundo–”<sup>179</sup>. Por último, sobre la cuestión de las contradicciones que esto supondría para la constitución estadounidense, el autor les recuerda unas muy relevantes que ya se aplicaban allí, no obstante, le parecen correctas. Este les dice que “el negro es un ciudadano de los Estados Unidos y todavía en algunos estados de la Unión tiene prohibido casarse con una mujer de otro color. El indio está bajo el tutelaje de Estados Unidos pero no es un ciudadano; y los chinos tienen prohibido votar”. Ante este comentario, les congratula diciendo: “todo esto es ilógico, pero no equivocado”<sup>180</sup>.

La idea de “control de los trópicos” de Kidd, al igual que el “despotismo benevolente” de Mill, era una de gobierno temporal sobre los otros. El primero veía con cierto optimismo el resultado que dicho modelo había tenido sobre los negros de los estados del Sur a los que había “elevado al rango de ciudadanos”<sup>181</sup>. Sin embargo, su mayor insistencia de que los blancos no permanecieran permanentemente en el trópico partía de un racismo aún más profundo que aparece incluso en los discursos anti-imperialistas de la época que también se sostenían por el racismo científico imperante. La idea de que el trópico, en sí mismo, era un espacio que degeneraba al hombre

---

<sup>178</sup> En primer lugar, este entendía que “la tradición de los Estados Unidos está directa y fuertemente opuesta a una política de expansión y ha estado opuesta desde el discurso de despedida de George Washington hasta el presente”. En segundo lugar, “que una peligrosa, sino insuperable dificultad práctica de una política de expansión sería compleja ante la ineficiencia del servicio civil [ejército y funcionarios] de Estados Unidos”. En tercer lugar, y una de las cuestiones de mayor peso ideológico, “que el control de las colonias es ilógico para los Estados Unidos pues dicha política directamente contradice la proposición fundamental sobre la cual la forma de gobierno republicano se sostiene –esto es, que debe consistir solo de territorios autónomos con auto-gobiernos–”. En Kidd, Benjamin, “The United States and the Control of the Tropics”, en *The Atlantic Monthly*, vol. 82, 1898, ps. 721-726.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 724.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 727

<sup>181</sup> Kidd, Benjamin, *The Control of the Tropics...*, *op. cit.*, p. 81.

civilizado. El hombre blanco “no podría climatizarse en los trópicos, ni física, ni moral, ni políticamente”<sup>182</sup>. Por tanto, su misión debía ser imponer el orden, establecer un gobierno afín a los ideales del progreso y la civilización y salir inmediatamente para evitar cualquier tipo de complicación o inestabilidad que le afectase. La mezcla racial, sin embargo, era vista por estos como una oportunidad<sup>183</sup>.

Esta oportunidad sería planteada por Benjamin Ide Wheeler como una de las mayores características de la “nueva historia”. En su artículo, titulado “*The Old World in the New*”, Wheeler defendió la idea de que la “nueva historia” se diferenciaba de la “vieja historia” en tanto que esta última “lidió con los antagonismos y la mezcla de los dos factores que la componen, el occidentalismo y el orientalismo, la nueva historia va a documentar el proceso de asimilación que sigue a la unión de las dos mitades del mundo entero”<sup>184</sup>. Desde luego, para Wheeler dicha asimilación se basaría en “la absorción del Este por el Oeste –nada más que la explotación de China e India por la ambición y el poder, o incluso la ilustración, de las naciones occidentales–”<sup>185</sup>. En este artículo, Wheeler apela al imperativo estadounidense de asumir su responsabilidad en el control y civilización de los trópicos cuando dice: “los Estados Unidos de América se encuentran forzados, quieran o no, a transmutar su política de resistir la intromisión hacia una que asuma las responsabilidades positivas de la hegemonía moral de Occidente”<sup>186</sup>.

Sin embargo, su construcción de “Occidente” era algo más reducida y en ello no incluía a Francia. En consonancia a lo que Clemenceau criticó del discurso de Ferry, Wheeler sostuvo que los franceses eran inferiores para liderar dicha empresa. Este parte de un discurso racista sobre los franceses en términos de prácticas culturales que los llevan a “estar faltos de hombres que sepan cómo tomar riesgos y asumir responsabilidades de sus propias decisiones”<sup>187</sup>. También, en términos biológicos al plantear que serían los de “sangre fría” los que ganarían la carrera de la civilización<sup>188</sup>. El autor plantea que el francés, como idioma, se limita a la diplomacia antigua de la pequeña región mediterránea y que “afuera, en el océano ventoso, en el mundo más

---

<sup>182</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>183</sup> Hobson, John, “Racist imperialism: racist-realism, liberalism...”, *op. cit.*, p. 109, Figura 5.1.

<sup>184</sup> Wheeler Benjamin, “The Old World in the New”, en *The Atlantic Monthly*, vol. 82, 1898, p. 148.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>188</sup> *Ibid.*

amplio, el medio de las relaciones internacionales tiende a ser el inglés”<sup>189</sup>. Por último, este habla del alemán, quien es “lo suficientemente paciente y lo suficientemente práctico”, como el “hermano natural” del hombre inglés (y sus descendientes estadounidenses) al que, desde luego, Wheeler considera como el más capacitado para liderar la expansión. El hombre inglés, para él, tiene un carácter hecho de “firmeza, disposición a arriesgarse, ausencia de sensibilidades exageradas, rectitud temeraria y una sublime devoción al juego limpio”<sup>190</sup>.

Al igual que Wheeler, otro autor que “construyó una visión de la política global que implicaba la extensión natural de la raza inglesa o anglosajona” fue Josiah Strong<sup>191</sup>. En su caso, Strong apostó por el término anglosajón pues este reunía al mejor representante de dicha ‘raza’, siempre estableciéndolo en términos progresistas en los que el anglosajón encontraría en el estadounidense el “hombre por excelencia” del que nos habló Tocqueville. En sus reflexiones, el reverendo Strong, planteaba que el anglosajón representaba dos grandes ideas: la libertad civil y el cristianismo puramente espiritual<sup>192</sup>. Este, al igual que Wheeler, insistía en que el francés había experimentado con la libertad civil, no obstante, “en los tiempos modernos, los pueblos que su amor por la libertad les ha llevado a obtenerla y que su genialidad para el auto-gobierno les ha permitido preservarla, son los anglosajones”<sup>193</sup>. Y de ahí, a la superioridad moral de estos, solo un paso cuando Strong dice: “Las razas más nobles siempre han amado la libertad”<sup>194</sup>. El autor se muestra interesado por demostrar la superioridad moral y física de los anglosajones. Esto se refleja, según él, en la multiplicación de la misma, ya que esta ‘raza’ “no solo se está multiplicando más rápido que cualquier otra raza europea, sino que más rápido que todas las razas de Europa continental”<sup>195</sup>.

Desde luego, Strong aboga por una ‘raza’ anglosajona en clave estadounidense, tanto en lo territorial como en lo físico. Este plantea que el gran hogar de dicha ‘raza’, sin duda alguna, es Norteamérica, espacio que entiende como “principal sede de su

---

<sup>189</sup> *Ibid.*

<sup>190</sup> *Ibid.*

<sup>191</sup> Hobson, John, “Racist imperialism: racist-realism, liberalism...”, *op. cit.*, p. 107.

<sup>192</sup> Strong, Josiah, *Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis*, The Baker & Taylor Co., Nueva York, 1885.

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>194</sup> *Ibid.*

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 162.

poder, el centro de su vida y su influencia”<sup>196</sup>. Para Strong, “[n]o es necesario ser un profeta para ver que la civilización de los Estados Unidos está por ser la civilización de América y que el futuro del continente es nuestro”<sup>197</sup>. Este demuestra su ideal evolucionista/culturalista cuando sostiene que su “genio nacional” que ha formado a grandes naciones es “anglosajón, pero no británico, su distinción es el resultado de una organización más afinada que ha sido ciertamente desarrollada en este país”<sup>198</sup>. Su insistencia de demostrar la evolución de los estadounidenses en comparación a los británicos la plantea cuando alude a la mejor condición física de los primeros con respecto al resto de anglosajones. Partiendo de los datos recogidos en la Guerra Civil sobre los rasgos físicos (altura y peso) de los soldados, este alega que los estadounidenses locales se mostraron superiores al hombre británico “no solo en altura, pero también en la medida del pecho y el peso. Estos factores sugieren más que una pista de que, en el futuro, a la civilización más avanzada no le faltarán las bases físicas adecuadas en el pueblo de Estados Unidos”<sup>199</sup>. Como puede verse, es la descripción genética junto a las prácticas culturales propias de la civilización superior las que establecieron un régimen de verdad que no solo se basaba en el racismo biologicista, sino también en el cultural.

### 5.3.1. La reformulación de la Doctrina Monroe desde el racismo científico

El imperialismo informado por el régimen de verdad del racismo científico partía de la concepción del orden global como uno dividido entre civilizados, bárbaros y salvajes, siendo los primeros los únicos que contaban con soberanía y agencia absoluta<sup>200</sup>. Estos creían que “la guerra era absurda entre las naciones civilizadas, sin embargo era natural entre las blancas y no blancas”<sup>201</sup>. Es en este marco de pensamiento donde Hobson ubica las ideas de Theodore Roosevelt cuando sostuvo que:

“El aumento de la paz entre las naciones, no obstante, ha estado confinado estrictamente a aquellas que son civilizadas [...] Con una nación bárbara, la paz es una condición excepcional. En la frontera entre la civilización y la barbarie la

---

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>200</sup> Hobson, John, “Racist imperialism: racist-realism, liberalism...”, *op. cit.*, p. 109, Figura 5.1.

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 113.

guerra es generalmente normal porque suele estar bajo las condiciones de la barbarie. El bárbaro puede ser el Indio Rojo, el afgano en la frontera de la India Británica o el turco que confronta al cosaco siberiano, el resultado es el mismo. En el largo plazo, el hombre civilizado se da cuenta que solo puede mantener la paz si domina a su vecino bárbaro [...] El regreso al sometimiento por la fuerza resulta un acuerdo justo si se pretende que la paz sea permanente [...]

Toda expansión de la civilización hace algo por la paz. En otras palabras, toda expansión de una gran potencia civilizada significa una victoria para la ley, el orden y la justicia [...] En cada instancia el resultado ha probado que la potencia en expansión estaba haciendo una labor de civilización...”<sup>202</sup>.

El discurso de Roosevelt refleja la aceptación del rol civilizatorio de Occidente sobre el resto y la idea de que esto, por el bien de la humanidad y la paz general, debe hacerse incluso si es por la fuerza. Este imaginario intervencionista y expansionista, como hemos visto, se fue construyendo a lo largo del siglo XIX, desde luego, con diversos matices, debates y dinámicas que respondían a las lógicas propias de la necesidad identitaria estadounidense. Sin embargo, al llegar a las últimas décadas del siglo, es posible decir que la Doctrina Monroe fue revitalizada por las posturas imperialistas, fuesen estas entendidas como “realistas” o “idealistas”, con una fusionada inspiración en el Destino Manifiesto. En cualquier caso, respondiendo ambas posturas a las dinámicas de la cultura política liberal, este momento en el que dicho imaginario se volvía hegemónico fue acompañado por la idea de la reconstrucción militar estadounidense y su “nueva” presencia en el exterior.

Según Henry Kissinger, “nadie expresó este razonamiento de forma más tajante que Theodore Roosevelt. Fue el primer presidente que insistió en que el deber de los Estados Unidos era hacer sentir globalmente su influencia, y relacionar al país con el mundo en términos de un concepto de interés nacional”<sup>203</sup>. La interpretación de Kissinger es que Roosevelt fue quien identificó la Doctrina Monroe con el auge del imperialismo de su época, cuestión que le permitiría reservar el control del continente americano para los Estados Unidos, a la vez que intervenir en estos estados ante “casos flagrantes maldad o incompetencia”, en los que el gobierno estadounidense, debería ejercer “un poder policiaco internacional”<sup>204</sup>. Incluso, ya desde 1902 en su mensaje al

---

<sup>202</sup> Roosevelt, Theodore, *The Strenuous Life. Essays and Addresses*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1906, ps. 30-32.

<sup>203</sup> Kissinger, Henry, *Diplomacia*, Ediciones B, Barcelona, 1996, p. 33. Traducido por Monica Utrilla.

<sup>204</sup> Mensaje Annual del president Roosevelt al Congreso, 6 de diciembre de 1904, citado en *ibidem*, p. 34.

congreso, este había señalado que “[c]ada vez más, la creciente interdependencia y complejidad de la política internacional y de las relaciones económicas obliga a todas las potencias civilizadas y ordenadas a insistir en una apropiada vigilancia del mundo”<sup>205</sup>. El ejercicio de dicho poder, según Kissinger, le permitió obligar a Haití a pagar sus deudas con Europa en 1902<sup>206</sup>. Para 1903 Estados Unidos ayudó a la insurrección que llevó a la independencia de Panamá de Colombia, no sin antes hacerse con ambos lados del istmo; en 1905 estableció un protectorado financiero con República Dominicana; y en 1905 ocupó Cuba<sup>207</sup>.

A esta política exterior estadounidense, habrían contribuido las ideas del historiador naval Alfred Thayer Mahan quien, como sostiene Hobson, defendió desde su perspectiva realista-racista un imperialismo ofensivo basado en la amenaza que, en su opinión, suponía la ‘raza’ amarilla y la globalización para Occidente<sup>208</sup>. Este imaginario partía de la idea de un orden global que se achicaba y acercaba a los bárbaros enemigos de la civilización superior, teniendo como consecuencia que los norteamericanos, quisiesen o no, tuviesen que mirar al exterior<sup>209</sup>. Mahan fue un gran defensor del aumento en el presupuesto militar y de la construcción de una fuerza naval poderosa que pudiese retar a la británica<sup>210</sup>. Para este, el dominio del mar era fundamental para el

---

<sup>205</sup> Declaración de Roosevelt ante el congreso, 1902, citado en *ibidem*, p. 34.

<sup>206</sup> *Ibid.*, ps. 33-34. La cuestión de si Roosevelt, en efecto, obligó a Haití a pagar sus deudas con el exterior es aún cuestionable. Como presentaré más adelante, Hans Schmidt ha argumentado que independientemente de la crisis haitiana de la primera década del siglo XX, este país era ejemplar en asumir sus deudas. Por otra parte, esta era una de las preocupaciones de todos los sectores políticos (no pagar la deuda y fomentar una invasión extranjera) por lo que lo deseable era mantener los pagos al día.

<sup>207</sup> *Ibid.*, ps. 33-34. En 1898 Estados Unidos interviene en la guerra hispanoamericana logrando obtener a través del Tratado de París a Cuba, las Islas Filipinas y Puerto Rico, estableciendo con estas una relación de subordinación política a través de distintas formas de dominación colonial.

<sup>208</sup> En el capítulo “Racist imperialism: racist-realism, liberalism and socialism, 1860-1914” (ps. 106-130), Hobson también incluye los postulados de Halford J. Mackinder sobre cómo el caos y la barbarie no estaban siendo contenidos, sino que expandidos en el orden global por lo que la debilidad (militar) era una amenaza. Para este, la lucha de Occidente siempre ha sido contener las amenazas provenientes del este desde tiempos precolombinos y era, el inicio del siglo XX, el momento de unificar fuerzas contra dicha amenaza. Otra cuestión es que mientras Mahan insistió en el poder marítimo, Mackinder insistió en que el control sobre la tierra, como fuese la colonización de la primera modernidad, era la mejor forma de completar el proceso de occidentalización iniciado entonces. Véase, Mackinder, Halford J., “The Geographical Pivot of History”, en *The Geographical Journal*, vol. 23, n.º. 4, 1904, ps. 421-437.

<sup>209</sup> Citado en Tuchman, Barbara, “La Guerra del 98 y el debate Imperialista”, en *Claves de Razón Práctica*, n.º. 176, p. 68.

<sup>210</sup> Como señaló Kissinger también: “En 1895, el secretario de Estado, Richard Olney, invocó la Doctrina Monroe para lanzar una advertencia a Gran Bretaña, señalando las desigualdades notorias de poder. Escribió: ‘Hoy, los Estados Unidos son prácticamente soberanos en este continente, y su orden es ley para los súbditos a los que confina su interposición. Los infinitos recursos –del país–, combinados con su posición aislada, lo hacen dueño de la situación y prácticamente invulnerable ante cualquiera o cualesquiera otras potencias’ [...] Pero su renuncia al poder político no se aplicaba, desde luego, al

ejercicio del poder comercial y militar. En esta lógica, el Caribe resultaba crucial para la geopolítica estadounidense pues era un espacio de defensa para sus intereses comerciales y militares que, a su vez, les permitía proteger a su civilización.

La preocupación de Mahan sobre el Caribe se basaba en el proceso del proyecto del Canal de Panamá y cómo Estados Unidos, para entonces sin una fuerza naval fuerte, se arriesgaba a perder espacios de influencia por la presencia europea. Este sostenía que si bien en dicho momento “Europa [tenía] pocos intereses mercantiles en el mar Caribe”, esto cambiaría una vez entrase en funcionamiento el canal<sup>211</sup>. Entre las potencias a temer, Mahan señalaba a Alemania, que para entonces “estaba en colisión con otras naciones por sus presiones comerciales y coloniales”, incluyendo a Estados Unidos con la cual mantenía ciertas disputas por “el control alemán en el Pacífico y los intereses estadounidenses allí, así como el supuesto avance de la influencia alemana en el Caribe y Centroamérica”<sup>212</sup>. Es en esta reflexión en la que Mahan trae a colación la situación política de Haití cuando dice:

“No hay ninguna razón sólida para creer que el mundo ha llegado a un periodo de paz asegurada fuera de los límites de Europa. Las condiciones políticas inestables, como las que existen en Haití, Centroamérica y muchas de las islas del Pacífico, especialmente en el grupo de islas hawaianas, cuando son combinadas con una gran importancia militar o comercial, como es el caso de estas posiciones, suponen, ahora como siempre, gérmenes peligrosos de conflictos contra los cuales es prudente al menos estar preparados”<sup>213</sup>.

Los argumentos de Mahan no fueron menores para los discursos estadounidenses sobre Haití a lo largo de la primera década del siglo XX. La presencia comercial alemana y la crisis política que afrontaba la isla caribeña reflejaban las condiciones idóneas para apelar a la Doctrina Monroe desde una lógica civilizatoria supremacista blanca. Para entonces, no solo la cultura política liberal se había consolidado sobre las bases de la supremacía blanca, a través de los enunciados del racismo científico y de la racialización biológica y cultural de la otredad, sino que además, las lógicas de contención y conversión se encontraban en una zona de acción

---

continente americano. Ya en 1902 Gran Bretaña había abandonado sus pretensiones de desempeñar un papel importante en América Central”. En *Diplomacia...*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>211</sup> Mahan, Alfred Thayer, “The United States Looking Outward”, en *The Atlantic Monthly*, n.º. 26, 1890, p. 821.

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 818.

<sup>213</sup> *Ibid.*



más límite que, en el caso haitiano, terminaron por establecer al tutelaje como modo de civilizarles.

El presidente estadounidense que dio la orden de intervenir en Haití en 1915 fue Woodrow Wilson, el primer demócrata en ocupar la presidencia. Al igual que sus predecesores, su imaginario político estaba influenciado por las teorías racialistas desde el racismo científico, por tanto, defendía tanto las políticas de segregación racial en Estados Unidos como una política exterior-Política exterior que exhibían las constantes de la cultura política liberal ya mencionadas: exclusión a través de la segregación; el tutelaje como una oportunidad dada por la globalización; y el racismo informado por la idea de la nula agencia de Oriente (en tanto que no occidental) y, con ello, de la falta del requisito fundamental para ser demócrata, esto es, el carácter<sup>214</sup>. De cara al exterior, Wilson se mostró preocupado por la situación inestable en América Latina, la cual consideraba resultado de la “agitación externa”<sup>215</sup>. Por ello, al igual que sus predecesores, invocó la Doctrina Monroe para imponerse sobre los intereses europeos en la región. Kissinger planteó la diferencia entre Roosevelt y Wilson en los siguientes términos: el primero era el “estadista-guerrero”, mientras que el segundo era el “sacerdote-profeta”. De esta forma, “[l]os estadistas, aún siendo guerreros, se ajustan al mundo en que viven; para los profetas, el mundo ‘real’ es el que ellos desean crear”<sup>216</sup>. A esto, Kissinger añadió que:

“Para Wilson, la justificación del papel internacional de los Estados Unidos era mesiánica: el país tenía una obligación, pero no con el equilibrio de poder, sino con la difusión de los principios norteamericanos por todo el mundo. [...] Estos principios sostenían que la paz depende de la difusión de la democracia, que los Estados serán juzgados por las mismas normas éticas que las personas, y que el interés nacional consiste en adherirse a un sistema universal de derecho”<sup>217</sup>.

Otra cuestión que informaba a la visión política de Wilson era su creencia de que “el parlamentarismo y un sistema legal bien articulado constituían las más elevadas formas de gobierno”<sup>218</sup>. Esto tenía un impacto evidente en cómo entendía la situación

---

<sup>214</sup> Esto se desprende de la descripción que hace Hobson sobre la política doméstica e internacional de Wilson en: “Racist and Eurocentric imperialism...”, *op. cit.*, ps. 167-175.

<sup>215</sup> Plummer, Brenda G., *Haiti and the United States...*, *op. cit.*, ps. 86-87. Plummer dice que esto fue una visión compartida con sus predecesores Roosevelt y Taft.

<sup>216</sup> Kissinger, Henry, *Diplomacia...*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>218</sup> Plummer, Brenda G., *Haiti and the United States...*, *op. cit.*, p. 87.

política en el resto de países americanos y, con ello, de Haití. Para Wilson, “los sucesos de radicalismo y revoluciones en el hemisferio demostraban el retraso político de las naciones que necesitaban un periodo de instrucción y pupilaje político antes de que pudieran auto-gobernarse genuinamente”<sup>219</sup>. Entonces, esto lleva a cuestionar, ¿qué implicaciones tenía su pensamiento para Haití? Como se verá en el siguiente capítulo, el régimen de verdad del periodo y su influencia en la política exterior-Política exterior de Wilson, llevó a la primera intervención militar estadounidense de Haití en 1915.

#### **5.4. Conclusiones. ‘Raza’ y racismo en la cultura política liberal del largo siglo XIX**

Como he discutido a lo largo de este capítulo, a lo largo del siglo XIX la imagen que de Haití se había producido y fijado dentro de los imaginarios sociales dominantes en la política exterior estadounidense, era la de una república negra anárquica en la que los valores esenciales de la cultura política liberal, como el republicanismo y el liberalismo, eran prácticamente inexistentes. A esto se unía la racialización de los haitianos y su proyección como ese enemigo interno (el afroamericano) al que los políticos estadounidenses entendían que, por el bien de la civilización blanca, había que contener/segregar. De igual forma, la situación política, geográfica y moral de Haití le convertía en uno de esos espacios que desde el liberalismo imperialista racista se ansiaba tutelar. El régimen de saber/poder de la modernidad/colonialidad en el largo siglo XIX, informado por el racismo científico, había definido los espacios/estados a dominar con las siguientes características: un sistema político anárquico por la falta de racionalidad y buena gobernanza; una posición geográfica estratégica para los intereses comerciales y con tierras poco explotadas por la ineficiencia y falta de carácter de las ‘razas’ inferiores; y, por último, una moral inferior propia de quienes no han sido domesticados ni han aprendido a ejercer su libertad. Así, Haití devenía en la necesidad histórica de la supremacía blanca y el excepcionalismo estadounidense, proyectando la intervención como el orden natural de las cosas en el contexto del discurso sobre el “control de los trópicos”.

---

<sup>219</sup> *Ibidem.*

## 6. La intervención y ocupación estadounidense de Haití (1915-1934)

### 6.1. Introducción

En su análisis sobre las narrativas literarias de la ocupación estadounidense de Haití, J. Michael Dash dice que sus autores “parecían Alicia cuando entra en ese extraño e ilógico otro mundo en *A través del espejo*”<sup>1</sup>. Esa narrativa (en libros de viajeros u obras autobiográficas) refleja el régimen de saber que, si bien no determinó por sí solo la ocupación militar estadounidense de la isla, desde luego, “reforzó el sentir de que [...] era la única forma de enderezar los instintos bárbaros de esa nación”<sup>2</sup>. De esta misma forma, el análisis realizado de la prensa estadounidense del periodo permite afirmar que los discursos mediáticos contribuyeron a consolidar dicho régimen de saber y, así, popularizaron las ideas racializadas sobre Haití en los albores del siglo XX.

En el capítulo anterior se discutió cómo la construcción identitaria estadounidense, anclada en el republicanismo, el liberalismo y la supremacía blanca, se desarrolló como una identidad predatoria que mantuvo un discurso racializado sobre Haití. En este capítulo se presenta cómo dichos imaginarios dieron contenido a su política exterior que devendría, primeramente, en la intervención de Haití y, en segundo lugar, en la puesta en marcha de distintos dispositivos de poder en un entorno de dominación colonial. Como veremos, la configuración de la identidad estadounidense en términos de supremacía blanca y civilización superior, a la par que la producción racializada de Haití como un espacio de barbarie, estuvieron también presentes en la intervención militar estadounidense y a lo largo de la ocupación que duró diecinueve años. La identidad predatoria de la cultura política liberal permitió fijar al negro como una amenaza para la supervivencia blanca. De esta forma, el “problema del negro”, discursivamente re-significado en el “problema haitiano”, construyó coherentemente las

---

<sup>1</sup> Dash hace referencia a la obra de Lewis Carrol *Through the Looking Glass, and What Alice Found There* (1871). El autor recurre a este término para titular su capítulo sobre la ocupación estadounidense de Haití como “Through the Looking Glass: Textual Politics and the American Occupation”, en *Haiti and the United States. National Stereotypes and the Literary Imagination*, St. Martin’s Press, Nueva York, 1995, p. 22-44.

<sup>2</sup> *Ibidem*, ps. 22-23. De los trabajos analizados por Dash, las publicaciones estadounidenses sobre Haití durante el periodo de la ocupación son: O’Neill, Eugene, *Emperor Jones* (1920); Niles, Blair, *Black Haiti: A Biography of Africa’s Eldest Daughter* (1925); Seabrook, William, *The Magic Island* (1929); Wirkus, Faustin, *The White King of La Gonave* (1931); Bontemps, Arna y Langston Hughes, *Popo and Fifina* (1932); y Craige, John H., *Cannibal Cousins* (1934).

bases de una política exterior racista que articulaba su interés de seguridad nacional en términos económicos, comerciales y militares, pero además, en términos civilizatorios. Así, expandir la civilización a Haití facilitaría la protección y expansión de los intereses nacionales pero también le permitiría cumplir con su misión civilizatoria plasmada en el “Destino manifiesto” y articulada en torno a la Doctrina Monroe.

## 6.2. El contexto discursivo estadounidense previo a la intervención

Las dos décadas anteriores a la invasión militar de 1915 fueron determinantes para las luchas imperialistas occidentales en el Caribe y para el aumento de la relevancia política de Estados Unidos en todo el continente americano. Es importante reconocer que dentro de la sociedad estadounidense se suscitaban debates en espacios académicos, políticos y mediáticos sobre la posible incongruencia entre los valores estadounidenses y el imperialismo, o sobre la necesidad de proteger sus intereses económicos en la región, considerados vitales para la seguridad de la nación frente a las amenazas de las potencias europeas. Sin embargo, en ese imaginario imperante, Haití seguía siendo ese espacio complejo al que, no en pocas ocasiones, se feminizaba en contraposición a la masculinización de la república estadounidense<sup>3</sup>. En palabras de Dash, Haití era imaginado y representado como ese “terreno virgen”, construido a partir de “los diametralmente opuestos polos de la mente y el cuerpo, cultura y naturaleza, hombre y mujer”<sup>4</sup>. Dicho autor recuerda que:

“el constante escepticismo que caracterizó las actitudes estadounidenses sobre Haití en el siglo XIX no está desvinculado de la forma en la que el pensamiento racialista se expresaba en dicho momento. En particular, el uso de polarizaciones sexuales para identificar las diferencias entre lo negro y lo blanco, provee los entendimientos de las puntualizaciones imaginativas de los estereotipos asociados con Haití. Ha sido demostrado que el trabajo más influyente dentro de las teorías raciales en el siglo XIX, *Essai sur l'inégalité des*

---

<sup>3</sup> La cuestión de la feminización/masculinización del estado, así como del intento de separación de las esferas domésticas y externas en estos términos, han sido tratadas desde diversos enfoques críticos feministas y poscoloniales. Algunas obras que recogen los análisis de las representaciones de la otredad y del estado nación dicotomizados en términos de feminidad y masculinidad son: Russell Roberts, Brian, *Artistic Ambassadors: Literary and International Representations of the New Negro Era*, University of Virginia Press, Charlottesville y Londres, 2013; Ahmed, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2004 y Kaplan, Amy, *The Anarchy of Empire in the Making of U.S. Culture*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, entre otros.

<sup>4</sup> Dash, Michael, *Haiti and the United States...*, op. cit., ps. 2-3.

*racas humaines* de Gobineau (1853) consistentemente usó metáforas masculinas y femeninas para describir la jerarquía de las razas”<sup>5</sup>.

En este sentido, estos discursos reflejaron no solo las “certezas” construidas en torno a los espacios tropicales, sino también la reproducción del otro como algo “impenetrable” manteniendo constantemente las metáforas del cuerpo en la política exterior-Política exterior. A este respecto, Dash insiste en que

“Haití es imaginativa y culturalmente reconstruido como el ‘otro’, el orden simbólico negativo o femenino y marginalizado concebido por Estados Unidos. Desde el siglo XIX lo que atrae o revuelve a los estadounidenses es el misterio impenetrable de Haití”<sup>6</sup>.

Las reflexiones de Dash en cuanto a la construcción feminizada de Haití y a su constante proyección en estado de barbarie, por tanto, nos ayudan a cuestionar cómo se proyectaron estos imaginarios en la prensa escrita, los discursos oficiales u obras literarias analizadas en esta investigación, y cómo operaron en conjunción a la infantilización y racialización de la otredad. Así, por ejemplo, en 1902 se publicaba una carta al editor del *Washington Post* con el título “*Republic’s Duty in Haiti*”, en la que se abogaba por intervenir en Haití basándose en los fundamentos humanistas de la Doctrina Monroe. La carta decía:

“¿No es la labor de los Estados Unidos poner fin a estas revoluciones amparado en la Doctrina Monroe? Es aparente que estas revoluciones que están ocurriendo en Sudamérica son una amenaza a nuestro comercio. ¿Qué haría la gente de Washington si un ciudadano respetable de esta ciudad, viendo a dos chicos en un combate mortal, sabiendo que uno de los dos, o ambos, resultarán muertos hasta que sean detenidos, y [aún así] se niega a intervenir? La ley de la humanidad, a pesar de la Doctrina Monroe, a mi juicio, justifica una interferencia de parte de este gobierno. Fuimos a Cuba, Puerto Rico y las Filipinas por el bien de la humanidad. ¿Por qué no ir a Haití por las mismas razones y resolver su conflicto: establecer un gobierno para ellos como lo hicimos en Cuba, con ciertas ventajas comerciales para nosotros y, así, ponerles en la senda del éxito que marca el camino de la civilización del hombre blanco?”<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> “*Republic’s Duty in Haiti*”, en *Washington Post*, 15/11/1902. Carta dirigida al editor por Stewart M. Lewis. Una visión igualmente negativa en términos similares se ofrecía en el despacho 172 del embajador en Haití Langston al Secretario de Estado Evarts, de Puerto Príncipe, el 30 de junio de 1879, en United States Department of State *Index to the executive documents of the House of Representatives for the second session of the forty-fifth Congress, 1879-’80*, p. 561.

El imaginario que se refleja en esta carta permite realizar varias reflexiones. En primer lugar, la diferenciación que hace el autor entre el “ciudadano respetable” y los “chicos” en conflicto. Como se ha planteado desde la crítica poscolonial y decolonial, una de las principales estrategias de exclusión ejercidas por los regímenes coloniales ha sido la infantilización de la otredad. En este sentido, la escena que el autor invita a imaginar plasma dos subjetividades: la del ser racional, adulto y responsable, y la de los sujetos inmaduros incapaces de solucionar sus conflictos de forma ordenada. En esa imagen se encuentra también la idea de la pesada carga del hombre blanco ya que el ciudadano responsable no puede esquivar su responsabilidad ante lo que sus inferiores están haciendo, pues este rinde cuentas al resto de ciudadanos respetables, en este caso, al resto de naciones civilizadas. Este llamado a la obligación ante los otros también se encuentra recogido en distintas obras literarias en la última década del siglo XIX. En *In the Wake of Columbus* (1893), por ejemplo, se sostiene que “es el deseo de más de un gobierno que Estados Unidos se haga cargo de esta irresponsable isla y le administre una lección saludable”<sup>8</sup>.

Ambos documentos muestran esa idea de civilización y barbarie y, por tanto, legitiman la misión del hombre blanco y respetable de civilizar al menor de edad bárbaro para que aprenda el recto camino del progreso democrático. Desde esta perspectiva, parafraseando a Kant, los haitianos, cuales bárbaros, no habrían vivido su ilustración, entendida como el acontecimiento de la historia que les libera del tutelaje. Por ende, esta visión negaba la Revolución haitiana como un hecho liberador, puesto que no lo había sido acorde a los valores y las lógicas de la cultura política liberal. Igualmente aparece la crítica imperante en Estados Unidos sobre el sistema político haitiano que vimos en el capítulo anterior, por el cual se le construye a partir de un componente ético, como esos dos niños a los que hay que cuidar y, sobre todo, educar si no queremos que se destruyan. En este mismo orden discursivo, el autor de la carta al *Washington Post*, hace explícita la vinculación entre la Doctrina Monroe, ya trasmutada en la responsabilidad estadounidense de intervenir en los países latinoamericanos, y el rol civilizatorio de Estados Unidos como el garante del orden en América. De esta forma, este trasciende la ficticia separación entre las razones materiales (comerciales) y

---

<sup>8</sup> Ober, Frederik, *In the Wake of Columbus*, Lothrop & Co., Boston, 1893, p. 185.

las civilizatorias para evidenciar que, en efecto, no son contradictorias; es decir, ambas justificaciones responden a las prácticas y necesidades identitarias de la cultura política liberal.

El rol civilizatorio también fue imaginado como una extensión de la felicidad liberal. En este sentido, como ha sostenido Sara Ahmed, “la felicidad es a menudo descrita como un camino”, de hecho, no solo como un camino, sino como “el correcto”<sup>9</sup>. La ocupación estadounidense de Haití, por consiguiente, además llevar la civilización, debía guiar a los haitianos hacia la felicidad. Esta misión se articulaba sobre la idea ya establecida de que los otros eran “infelices”, pero además, de que la “infelicidad” era un mal a prevenir. Un ejemplo de esto se ve en la obra publicada en 1888, *The English in the West Indies or the Bow of Ulysses*. En esta, el autor reflexiona sobre el devenir de los negros en las Indias Occidentales y parte de la asunción de que en las islas “[n]o hay personas en el sentido estricto de la palabra, con carácter y propósito propio”<sup>10</sup>. Dicho esto, para el autor la felicidad de los habitantes negros de la isla se basa en la inconciencia de estos, en su inocencia. Este les describe de la siguiente manera:

“Comen, beben, duermen y fuman, y trabajan lo menos posible. No tienen ideas del deber [...] no hay una señal, ni la mínima, de que la mayoría de la raza esté mejorando en su inteligencia o en lo moral; toda la evidencia apunta a lo contrario. No es necesario buscar en la cabina de un negro en las Indias Occidentales a un Tío Tom, ni una Tía Chloe. Si dichos especímenes de la humanidad negra serán encontrados en cualquier lugar, será donde estos han continuado bajo las viejas influencias como sirvientes en las casas de los hombres blancos. La mayoría son meros animales de buena naturaleza que en servicio han aprendido ciertas habilidades y han desarrollado ciertas cualidades de un tipo superior. Dejados a su suerte, vuelven a caer en las supersticiones y hábitos de sus ancestros”<sup>11</sup>.

A través de su narración, el autor manifiesta el temor por el devenir de las islas. De su texto se desprende una cierta preocupación que puede comprenderse en estos

---

<sup>9</sup> Ahmed, Sara, *The Promise of Happiness*, Duke University Press, Durham y Londres, 2010, p. 9. En esta obra la autora examina las lógicas de la “felicidad” en el pensamiento liberal y cómo se han desarrollado determinadas prácticas de exclusión a partir de la construcción de ciertas subjetividades como “infelices”, como por ejemplo, los migrantes y las feministas.

<sup>10</sup> Froude, James Anthony, *The English in the West Indies or the Bow of Ulysses*, Longmans, Green & Co., Londres, 1888, p. 347.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 348. El autor hace referencia a la obra de Harriet Beecher Stowe, *Uncle Tom's Cabin* de 1852.

términos: si estos caerán en la barbarie haitiana en vez de “continuar siendo el hogar feliz que fueron en los viejos tiempos con la población mixta de negros y blancos”<sup>12</sup>. Para el autor, esto dependerá de cómo el gobierno británico gobierne las islas e insiste que la extensión de derechos a los negros solo terminaría por expulsar a los blancos de estas y llevando a los primeros a caer en “la superstición y el salvajismo africano”. Su opción preferida es continuar con el gobierno de los blancos, pues solo así “los negros serán felices y los colonos blancos se centrarán nuevamente”<sup>13</sup>.

Del análisis realizado durante esta investigación se desprende que este tipo de cartas, escritos periodísticos y obras literarias fueron muy comunes por entonces, debido al periodo de redefinición de la política exterior que estaba viviendo Estados Unidos<sup>14</sup>. En ese momento, Haití era un territorio imaginado como una república negra, supersticiosa, anárquica, sin imperio de la ley y el orden, pero a su vez, un territorio indispensable para garantizar el acceso más rápido al Canal de Panamá a través del Pasaje del Viento<sup>15</sup>. Por tanto, a principios del siglo XX, Haití se encontraba en un escenario político doméstico e internacional crítico. Los intereses políticos, económicos y comerciales de Estados Unidos, Francia y cierto sector de comerciantes alemanes, se veían amenazados por la inestabilidad del gobierno haitiano. Las relaciones de Haití con estos tres actores fueron ciertamente diversas a lo largo del siglo anterior, no obstante, fueron determinantes en el momento de la intervención estadounidense en el cual la Doctrina Monroe sirvió como discurso ideológico para asumir la supremacía estadounidense sobre los intereses europeos en Haití.

---

<sup>12</sup> Así se plantea en la reseña a su obra en el *Otago Daily Times*, 25/11/1888, p. 3.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Por ejemplo, el diario *The New York Times* publicó una nota en la que se comentaba la renuncia de Frederik Douglas como embajador estadounidense en Haití con el subtítulo “los haitianos no quieren un hombre negro como ministro”. El autor hacía un reclamo a su renuncia desde una postura racista al decir que no había ninguna razón para seguir enviando ministros negros a Haití pues se había demostrado que estos necesitaban un interlocutor blanco para que les enderezase y, por otra parte, si se quería mostrar que el negro estadounidense estaba igualmente capacitado que un blanco a representar a Estados Unidos, entonces a este se le debía delegar en una misión de algún país más relevante (“Fred Douglas Resigns”, en *The New York Times*, 11/08/1981).

<sup>15</sup> Brown, George, “Haiti and the United States”, en *The Journal of Negro History*, vol. 8, n.º. 2, 1923, p. 148. Este pasaje es compartido entre la costa este de Cuba y la costa haitiana. A través de la Enmienda Platt Estados Unidos había conseguido el control de las aduanas y costas cubanas, además de la potestad de favorecer a gobernantes aliados. La vecina República Dominicana se encontraba relacionada a los Estados Unidos bajo un convenio de protectorado desde 1907, teniendo la Marina la autoridad sobre el control de las aduanas dominicanas. Sin embargo, a diferencia del posterior tratado con Haití, los Marines tenían que entregar al gobierno dominicano los recaudos de las aduanas, cuestión que según el gobierno estadounidense fomentaba la corrupción y el despilfarro.



Hasta entonces, Francia había sido el país más beneficiado por sus relaciones con Haití, ya que desde el Acuerdo Franco-Haitiano de 1824 había disfrutado de una reducción de la mitad del coste de los aranceles en los productos haitianos. La economía haitiana era, además, sumamente dependiente del mercado francés al que vendía prácticamente la mitad de sus exportaciones, produciéndose así una situación de vulnerabilidad económica y comercial ante Francia<sup>16</sup>. Desde luego, los vínculos con la cultura francesa también se sostenían sobre la colonialidad del ser que perduraba tras la descolonización formal. La élite haitiana fue la mayor favorecedora del mantenimiento de estas jerarquías de la cultura, la lengua y la estética francesa sobre lo haitiano, asumiendo como inferiores las prácticas culturales haitianas y el ideal de la europeización de Haití como el elemento fundamental del progreso<sup>17</sup>.

Por su parte, en el contexto de su expansión global tras la unificación, los comerciantes alemanes fueron aumentando considerablemente su presencia en el país. Al inicio del siglo XX eran ya considerados por Estados Unidos como su mayor amenaza en la región, siendo para muchos autores uno de los motivos fundamentales que darían lugar a la posterior intervención militar estadounidense<sup>18</sup>. En términos generales, los alemanes se organizaron de forma independiente e, incluso, en ocasiones contrajeron matrimonio con mujeres haitianas para, entre otras cosas, poder comprar

---

<sup>16</sup> Grafenstein, Johanna Von, "Haití en el siglo XIX: desde la Revolución de esclavos hasta la ocupación norteamericana (1791-1915)", en *Istor*, año XII, n.º. 46, 2011, p. 23.

<sup>17</sup> De igual manera, la élite se beneficio de la extensión de ciudadanía francesa que el gobierno francés, con el propósito de mantener su influencia en el mundo francoparlante, había apoyado desde 1887. De esta forma, ante ciertas situaciones de crisis, ciertos miembros de la élite cambiaban su nacionalidad haitiana a la francesa para beneficiarse de su estatus europeo. Véase, Plummer, Brenda G., "The Metropolitan Connection: Foreign and Semiforeign Elites in Haiti, 1900-1915", en *Latin American Research Review*, vol. 19, n.º. 2, 1986, p. 127.

<sup>18</sup> Esta idea es asumida y compartida por la mayor parte de obras sobre la intervención estadounidense de Haití. Algunas de las más recientes que continúan señalando esta cuestión son, Nicholls, David, *From Dessalines to Duvalier. Race, Colour and National Independence*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1996; Maurer, Noel, *The Empire Trap: The Rise and Fall of U.S. Intervention to Protect American Property Overseas, 1893-2013*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2013, p. 119; Kilroy, David "“Being a Member of the Colored Race”: The Mission of Charles Young, Military Attaché to Haiti, 1904-1907", en Calargé, Carla, Dalleo, Raphael, Duno-Gottberg, Luis y Clevis Headley (eds.), *Haiti and The Americas*, University Press of Mississippi, Jackson, 2013, p. 98 y Dubois, Laurent, *Haiti: The Aftershocks of History*, Metropolitan Books, Nueva York, 2012. Desde luego, así también se recoge en distintos documentos de la delegación estadounidense en Puerto Príncipe. Por ejemplo en el informe enviado desde el Departamento de estado al senador Medill McCormick, Chairman Select Committee on Haiti and Santo Domingo, 4/05/1922, Washington D.C., (National Archives Microfilm Publication M611, roll 2); Relations; Billateral Treaties; Records of the Department of State Relating to Political Relations Between the United States and Haiti, 1910-29, NAB.

propiedades en Haití<sup>19</sup>. Estas prácticas sociales favorecieron las relaciones entre los comerciantes alemanes y la élite haitiana que veía con recelo el trato recibido al visitar Estados Unidos, imbuido del prejuicio racial y prácticas racistas del Jim Crow<sup>20</sup>. Las relaciones culturales haitiano-alemanas también se vieron fortalecidas por el establecimiento de espacios culturales y educativos comunes para los descendientes germano-haitianos. Tal fue el caso de la Escuela alemana fundada en 1912 y que, según el embajador alemán en Puerto Príncipe, tenía como propósito “germanizar a los descendientes de alemanes establecidos en Haití”<sup>21</sup>.

El contexto político haitiano era, sin duda, complejo. Entre 1888 y 1915 ningún presidente haitiano terminó su mandato y en torno a una decena fueron depuestos o asesinados, en concreto, siete entre los años 1911 a 1914<sup>22</sup>. Para entonces, Francia y Alemania intentaban imponer una reestructuración de la deuda haitiana que permitiera a bancos de sus países gestionar la Banca Nacional. No obstante, Estados Unidos exigió formar parte del “rescate”, entrando dos de sus bancos (el *National City Bank* y el *Speyer Company*) en el sistema financiero haitiano. Hacia 1911, la Banca Nacional de Haití estaba ya en manos estadounidenses y no francesas como había ocurrido hasta entonces. Además, el capital estadounidense presente en Haití aumentó con varias compañías de construcción de infraestructura, especialmente, ferroviaria<sup>23</sup>. Por tanto, lo que este escenario político devela son los supuestos de intervención del régimen normativo de dicho contexto que se basaban, entre otros, en “el cobro de deudas” y “la protección de nacionales”<sup>24</sup>.

A partir de este periodo, las luchas de resistencia a las prácticas del gobierno haitiano se esparcieron por varios sectores de la isla y comenzaron a preocupar a los

---

<sup>19</sup> Grafenstein, Johanna Von, “Haití en el siglo XIX: desde la Revolución de esclavos hasta la ocupación norteamericana (1791-1915)”, en *Istor*, año XII, n.º. 46, 2011, p. 23 y Schmidt, Hans, *The United States Occupation of Haiti...*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>20</sup> Grafenstein, Johanna Von, “Haití en el siglo XIX...”, *op. cit.*, p. 34.

<sup>21</sup> Schmidt, Hans, *The United States Occupation of Haiti...*, *op. cit.*, p. 164.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>23</sup> *Ibid.*, ps. 38-41 y Plummer, Brenda G., *Haiti and the United States: The Psychological Moment*, University of Georgia Press, Atenas, 1992, ps. 84-86. Es necesario recordar, como hace Plummer, que si bien se ha planteado la relevancia de Roosevelt por su reinterpretación de la Doctrina Monroe y a Wilson por su impulso intervencionista, quien fijó la presencia estadounidense en Haití fue el presidente William Howard Taft ya que fue bajo su mandato que las finanzas haitianas pasaron a manos de banqueros privados estadounidenses, cuestión que serviría para invocar la necesidad de intervenir ante la crisis de 1915.

<sup>24</sup> Ruiz-Giménez Arrieta, Itziar, *La historia de las intervenciones humanitarias: El imperialismo altruista*, La Catarata, Madrid, 2004, p. 52.

países con intereses financieros en Haití. Las milicias conocidas como “cacos” plantaron una fuerte resistencia en Cabo Haitiano donde ocuparon el puerto y las aduanas<sup>25</sup>, dado que allí se obtenían las mayores ganancias del estado. Ante esta crisis, el gobierno haitiano continuó haciendo frente a su deuda externa que para 1915 sumaba 21.5 millones de dólares, no obstante, en afrontar el pago se perdía el ochenta por ciento del ingreso estatal<sup>26</sup>. A pesar de ello, como sostiene Hans Schmidt, en comparación a otros países latinoamericanos, el pago de la deuda haitiana era, por entonces, ejemplar. Por tanto, este autor considera que Estados Unidos no intervino en Haití por miedo a que no pagase la deuda, sino para que, ante su vulnerabilidad financiera y política, no interviniera otra potencia extranjera. Incluso, ante la situación crítica en el verano de 1915, Estados Unidos se impuso sobre Francia al obligarle a regresar al navío *Descartes* a Kingston (y de ahí al puerto de Veracruz) después de que hubieran desembarcado cincuenta soldados franceses con el propósito de proteger el consulado francés, el monasterio y la sede de la Banco Nacional de Haití en Cabo Haitiano<sup>27</sup>. Los miedos que se observan en el análisis realizado de la prensa y discursos políticos estadounidenses, se centran en la amenaza que una sociedad en estado de “anarquía” representaba para los intereses comerciales estadounidenses y para la seguridad en la ruta marítima del Caribe y el Canal de Panamá. Ernest H. Gruening, editor del diario estadounidense *The Nation*, decía:

“El 13 de diciembre de 1914, sin avisar al gobierno haitiano, los marines estadounidenses desembarcaron en la capital haitiana desde el U.S.S. *Machias*. Fueron a las cajas fuertes del Banco Nacional de Haití y se llevaron \$500.000.00 en oro [...]. Este procedimiento fue acordado por el secretario de estado y el director estadounidense del Banco Nacional de Haití, quien ha estado a cargo desde que el control fue asegurado por el National City Bank de

<sup>25</sup> Los cacos han sido entendidos como “campesinos mercenarios” por Mats Lundahl en “History as an Obstacle to Change: The Case of Haiti”, en *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 31, n°. ½, 1989, ps. 8-9. No obstante, la lectura que se dio a sus acciones por parte de la prensa afroamericana fue muy distinta, como recoge Henry L. Suggs, cuando dice que estos eran vistos como “luchadores por la libertad en la tradición de los abolicionistas afroamericanos como Gabriel Prosser, Denmark Vesey y Nat Turner”. En Suggs, Henry L., “The Response of the African American Press to the United States Occupation of Haiti, 1915-1934”, en *The Journal of Negro History*, vol. 73, n°. ¼, 1988, p. 35.

<sup>26</sup> Schmidt, Hans, *The United States Occupation of Haiti...*, op. cit., ps. 42-43. Castor, Suzy, *La ocupación norteamericana de Haití y sus consecuencias (1915-1934)*, Siglo XXI, México, 1971, p. 9.

<sup>27</sup> El gobierno haitiano también percibió esto como una interferencia en sus asuntos domésticos y la embajada francesa comenzó una disputa ante estos por la protección de los refugiados. Esta cuestión puede encontrarse en el telegrama enviado desde la embajada francesa en Puerto Príncipe al Ministère des Affaires étrangères, en Archives du Ministère des Affaires étrangères; Archives des Postes Diplomatiques, Consulaires, Culturelles et de Coopération, Port-au-Prince, Série B, 85/2, 24/07/1915, ps. 45-46.

Nueva York en 1911. La razón por la que se removió el dinero fue que el banco temía las actividades revolucionarias. El gobierno haitiano protestó a Washington en contra de esta violación a la soberanía pero no se dio ninguna explicación”<sup>28</sup>.

Este incidente de finales de 1914 fue fundamental para entender la posterior intervención y ocupación estadounidense. Si bien la fecha oficial de dicha intervención es el 28 de julio de 1915, día que la Marina de Guerra desembarcó en Puerto Príncipe, seis meses antes los soldados estadounidenses ya habían obtenido el control del Banco Nacional Haitiano y la reserva haitiana. Esto tuvo serias implicaciones en las posteriores negociaciones del acuerdo de paz firmado en 1916, pues la devolución del dinero confiscado dependía de la aprobación del tratado. Sin embargo, aún antes de la apropiación de los fondos de la banca haitiana, en octubre de 1914, el entonces secretario de estado William J. Bryan, escribió al presidente Wilson solicitándole el aumento de la presencia naval en Haití “no solo por el propósito de proteger los intereses extranjeros, sino también como una muestra de la intención seria de este gobierno a resolver el estado de la cuestión insatisfactorio que existe”<sup>29</sup>. De igual forma, después de la invasión, el Almirante Dillingham insistió en que habían dos cosas que Estados Unidos tenía que tener si deseaban ser una potencia mundial en el futuro:

“La primera [...] una marina fuerte y un ejército igualmente fuerte para mantener nuestra Doctrina Monroe. Segundo, tenemos que tener el control sobre la isla de Haití por su comando del Caribe y su cercanía al Canal de Panamá [...]. Necesitamos esta isla como base naval y la debemos tener para controlar mejor el Canal de Panamá en caso de guerra”<sup>30</sup>.

Estos discursos políticos y mediáticos muestran la importancia que las lógicas económicas y geopolíticas tenían en la política estadounidense hacia Haití y ayudan a entender por qué, a principios de julio de 1915 el U.S.S. Washington desembarcó en Cabo Haitiano. El 27 de ese mes estalló una revuelta en la capital debido al encarcelamiento y fusilamiento de unos 200 hombres por orden del presidente haitiano Jean Vilbrum Guillaume Sam, quienes esa misma noche fueron fusilados. Al día

---

<sup>28</sup> Gruening, Ernest H., “Conquest of Haiti and Santo Domingo”, en *Current History*, vol. 16, marzo 1922, p. 886.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 885.

<sup>30</sup> “Says US needs Haiti”, en *The Washington Post*, 15/08/1915. El subtítulo de la noticia dice: “ha llegado el tiempo de actuar”. El Almirante Dillingham, según este artículo, “fue la persona que arregló un acuerdo entre este país y la república de San Domingo, por el cual Estados Unidos se convirtió en administrador (receiver) de la isla y les asiste en el pago de las deudas. Él dio a entender que esta política sería aplicada por este gobierno para Haití”.

siguiente, Guillaume Sam y el general de la gendarmería haitiana se vieron obligados a refugiarse en la embajada francesa de donde fueron sacados y posteriormente asesinados. Según los relatos, después de este acontecimiento “la tranquilidad fue restaurada inmediatamente”<sup>31</sup>. No obstante, ese mismo día, el 28 de julio, el Almirante Caperton que había desembarcado en Cabo Haitiano, llegó a Puerto Príncipe con sus tropas y ocupó la capital.

La intervención militar, según Robert D. Heinl y Nancy G. Heinl, no tomó a los altos oficiales estadounidenses por sorpresa. Con sus tropas desembarcadas en varias ciudades, el nuevo Secretario de Estado Robert Lansing, escribió al presidente Wilson que “la situación en Haití es preocupante y muy desconcertante”<sup>32</sup>. Wilson respondió que suponía que no había otra cosa que hacer “que ir y agarrar el toro por los cuernos y restaurar el orden”<sup>33</sup> y le extendió las instrucciones que se resumían en tres puntos principales. En primer lugar, “había que enviar una fuerza suficiente que controlara absolutamente la ciudad y las áreas alrededor”. En segundo lugar, era necesario dejarle saber al gobierno haitiano que “les protegerían” pero que no aceptarían que ningún “hombre en el que no pudieran confiar tomara el cargo”. Y en tercer lugar, era indispensable dejarles saber a quienes ejercerían el poder que “harían todo lo posible por evitar que el pago de la deuda se utilizase para financiar revoluciones”<sup>34</sup>.

La ocupación de Haití, que duró hasta 1934, significó el establecimiento de un régimen militar avalado por la Constitución haitiana de 1918, pero también, la presencia estadounidense supuso la puesta en marcha de un modo de gubernamentalidad, de un determinado orden que insistió en la ética liberal del trabajo, en tanto felicidad liberal, como discurso para llevar a cabo prácticas de opresión basadas en el trabajo forzoso. El ideal de reconstrucción de Haití no se basó únicamente en las infraestructuras, sino en la esencia misma del haitiano que debía ser americanizado y abrazar la razón práctica, la tecnocracia y la operatividad que le permitirían ocupar un lugar propio en el modelo de producción capitalista y, desde luego racializado, del sistema mundo moderno/colonial. En los siguientes apartados abordo el proceso de la intervención y ocupación estadounidense de Haití tomando en cuenta las prácticas discursivas que develaron las

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 886.

<sup>32</sup> Heinl, Robert D. y Nancy G. Heinl, *Written in Blood, The Story of the Haitian People 1492-1995*, University Press of America, Lanham, 1996, p. 395. Editado por Michael Heinl.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibid.*

múltiples colonialidades del ser y del poder sobre los haitianos y cómo esto continuó manteniéndoles en una zona del no ser respecto a la ‘raza’ entendida como civilizada.

### **6.3. De la intervención militar a la Constitución haitiana de 1918**

El periodo inmediatamente posterior a la intervención fue fundamental para la misión civilizatoria estadounidense, pues es en la elección de los interlocutores afines a la cultura política liberal en donde recae la posibilidad de éxito del gobierno sobre los otros. En 1926, Ulysses G. Weatherly escribía sobre el desarrollo de la ocupación estadounidense de Haití: “cuando un estado fuerte asume un protectorado sobre un estado débil [...] la reconstrucción social no es precisamente lo que más interesa, sino más bien, el elemento militar es el que domina la situación”<sup>35</sup>. Si bien dicho autor no se equivocaba, ya que la prioridad estadounidense fue dominar militarmente Haití (y prevenir la intervención de otras potencias), el proceso de selección de los nuevos gobernantes haitianos que respondiesen a sus intereses también jugó un papel destacado en la primera etapa de la ocupación.

Así, dos días después de la invasión, se convocó al Parlamento haitiano para notificarles que los intereses estadounidenses eran mantener la estabilidad del país y controlar las aduanas para garantizar los pagos de las deudas extranjeras. Se dejó claro que no habían intereses territoriales de por medio y que el parlamento debía convocar elecciones lo antes posible<sup>36</sup>. Surgieron entonces dos candidatos. El primero, el conservador Philippe Sudre Dartiguenave, y el segundo, Rosalvo Bobo quien, durante el año 1914, había liderado la exitosa revuelta popular contra el gobierno del dictador Guillaume Sam y que, entonces, tuvo el apoyo estadounidense por haber demostrado su deseo de colaborar y su lealtad<sup>37</sup>. Estados Unidos, no obstante, le retiró su apoyo al

---

<sup>35</sup> Weatherly, Ulysses, “Haiti: An Experiment in Pragmatism”, en *The American Journal of Sociology*, vol. 32, n.º. 3, 1926, p. 353.

<sup>36</sup> Las declaraciones del Almirante Caperton el 10 de agosto de 1915: “He sido enviado por el gobierno de Estados Unidos para asegurarle al pueblo haitiano que los Estados Unidos no tienen ningún objetivo en mente que no sea asegurar, establecer y ayudar a mantener la independencia haitiana y el establecimiento de un gobierno estable y firme por parte del pueblo haitiano. Toda la asistencia que será dada al pueblo haitiano será con el propósito de asegurar estos fines. La intención es mantener a las fuerzas estadounidenses en Haití solo hasta que sean necesarias para este propósito”. Citado en Gruening, Ernest H., “Conquest of Haiti and...”, *op. cit.*, p. 886.

<sup>37</sup> Así se había referido a este cierto sector de la prensa estadounidense en “Haiti’s Senate Ask Pledge of Integrity”, en *The New York Times*, 8/08/1915.

entender que este era aliado del gobierno alemán debido a que, durante las revueltas previas a la invasión, había estado refugiado en la embajada alemana. En consecuencia, el discurso estadounidense se radicalizó respecto a la figura del Dr. Bobo llamándole, en palabras del capitán estadounidense Edward L. Beach, “un idealista ‘totalmente inadecuado’ para ser presidente de Haití”<sup>38</sup>.

El 12 de agosto de 1915 se publicaba en *The New York Times* una nota de prensa titulada “*Haiti Election Today Under Our Auspices*”<sup>39</sup> en la que se indica que el Parlamento haitiano había sido disuelto y que se había estalecido una Asamblea Constituyente con la misión de escoger a un nuevo presidente de la república. Merece la pena fijarse en el significado que podía tener para el imaginario estadounidense este titular. El hecho de que a tan solo dos semanas de invadir un país en estado de “anarquía total”, los marines lograsen estar a punto de llevar a cabo la elección del presidente bajo “sus auspicios” y bajo su protección militar. Esto refleja, por un lado, la idea de la pesada carga del hombre blanco que acude en ayuda de los más bárbaros para civilizarles –lo que no han podido hacer en un siglo de independencia lo hacen ahora en dos semanas– y, por otro lado, el optimismo de dicho titular pone en evidencia el desconocimiento absoluto de la situación política y social haitiana, que era incluso mucho más compleja a las afueras de la capital y que no se resolvería con la elección de un presidente. Antes de la celebración de los comicios electorales, Lansing ordenó al Almirante Caperton que dejase

“perfectamente claro a los candidatos, tan pronto sea posible, y antes de la elección, que los Estados Unidos esperan ser confiados con el control de las aduanas y el control financiero sobre los asuntos de la República de Haití, en tanto que, los Estados Unidos, los consideran necesarios para una administración eficiente”<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Citado en Schmidt, Hans, *The United States Occupation of Haiti...*, *op. cit.*, p. 84. Véase también, Nicholls, David, *From Dessalines to Duvalier...*, *op. cit.*, p. 147. Sobre la figura de Beach, merece la pena señalar brevemente lo que Michael J. Dash recoge en su obra que fue la novela sin publicar que el oficial estadounidense escribió sobre Haití, titulada *The Last Haitian Revolution*. En términos generales, Dash sostiene que la novela de Beach, si bien no niega su entendimiento de que la ocupación era legítima y hacía un bien a Haití, a diferencia de las publicaciones del periodo, este no recurre a la estereotipación o construcción de “fantasías salvajes” sobre Haití y los haitianos, siendo, incluso, crítico con las historias de la prensa sobre el vudú y el canibalismo. En Dash, J. Michael, *Haiti and the United States...*, *op. cit.*, ps. 25-27.

<sup>39</sup> “Haiti Election Today Under Our Auspices”, en *The New York Times*, 12/08/1915.

<sup>40</sup> Citado en Gruening, Ernest H., “Conquest of Haiti and...”, *op. cit.*, ps. 888-889.

Para entonces, los candidatos con los que Estados Unidos simpatizaba eran Jacques Nicolas Léger, exembajador de Haití en Washington, y Sudre Dartiguenave, el entonces presidente del Senado haitiano. Mientras que el primero se negó a aceptar las condiciones estadounidenses, el segundo “se ofreció a honrar el acuerdo con Estados Unidos si era elegido, tanto en lo referente al control de las aduanas, como a la cesión del Môle St. Nicholas”<sup>41</sup>. Finalmente, Dartiguenave resultó electo en los comicios del 12 de agosto y para el 31 de ese mismo mes el Dr. Bobo, que continuaba contando con mayor apoyo popular, decidió exiliarse en Cuba pues “su popularidad podría provocar disturbios en Haití”<sup>42</sup>.

Dos días después de las elecciones presidenciales, se presentó al Parlamento haitiano el proyecto de convenio que permitiría a los estadounidenses mantener el control militar y comercial de la isla durante los próximos diez años<sup>43</sup>. La prensa en Estados Unidos continuó proyectando la idea de que la inevitable solución al “problema haitiano” pasaría por el establecimiento de un protectorado<sup>44</sup>, e incluso llegan cartas dirigidas al editor de *The New York Times* de empresarios con intereses vitales en Haití, quienes afirmaban que era indispensable firmar un acuerdo para ejercer un protectorado sobre la isla y la potestad de mantener la paz y el orden, como mínimo, de diez años<sup>45</sup>. Sin embargo, el contenido de esa propuesta de convenio resultó problemático incluso para un gobierno haitiano afín a los intereses estadounidenses. El Parlamento se opuso prácticamente a todas las medidas y la discusión se extendió varias semanas. El 3 de septiembre, el Almirante Caperton declaró la ley marcial, extendiéndola hasta que el tratado fuese firmado. El *New York Times* publicó la noticia “Haiti is Put Under Martial Law by Proclamation of American Admiral”, insistiendo en la incapacidad del gobierno haitiano de preservar la paz y funcionar “normalmente”. De esta se desprende además la idea de que el Almirante Caperton, que actuaba bajo la potestad que le confería la ley

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 887.

<sup>42</sup> “Dr. Bobo in Cuba”, en *The New York Times*, 1/09/1915.

<sup>43</sup> Castor, Suzy, *La ocupación norteamericana...*, *op. cit.*

<sup>44</sup> “Capital Interest in Haiti”, en *The New York Times*, 27/08/1915. Carta dirigida al editor por Bernard Naumburg.

<sup>45</sup> “Capital Interest in Haiti”, en *The New York Times*, 27/08/1915. Carta dirigida al editor por Bernard Naumburg.



(de Estados Unidos) para hacer todo lo que fuese necesario para mantener la paz, era la “autoridad” suprema en Haití<sup>46</sup>.

El entendimiento de que era en el ejercicio del poder, a través del ejército y la fuerza militar, en donde se encontraban las garantías del establecimiento del orden deseado, es decir, del acuerdo de protectorado, se manifiesta en el mensaje e instrucciones del Almirante Caperton al Capitán Durell en Cabo Haitiano. Este le dice:

“El éxito de la negociación del tratado es una parte fundamental de la presente misión. Después de encontrarnos con muchas dificultades, en el presente, parece que la situación del tratado es más favorable de lo usual. Esto se ha logrado a través del ejercicio de la presión militar en momentos propicios en las negociaciones. Ayer, dos miembros del gabinete [del presidente haitiano] que habían bloqueado las negociaciones, renunciaron. El presidente mismo parece estar ansioso de concluir el tratado. Actualmente, estoy conteniendo las operaciones ofensivas y dándole tiempo al presidente para que complete el gabinete y lo intente nuevamente”<sup>47</sup>.

La presión militar sirvió, por tanto, para conseguir los objetivos trazados que permitirían a Estados Unidos establecer primeramente el orden en Haití, y promover la consecuente americanización y civilización de los haitianos, posteriormente. Además, su control de los fondos de la Banca Nacional no permitía extender por más tiempo las negociaciones del tratado, insistiendo el almirante Caperton ante el Parlamento haitiano que, una vez se ratificase el tratado, los fondos serían devueltos. Luego de una serie de negociaciones, finalmente, el 11 de noviembre el tratado fue ratificado por el Senado haitiano y en mayo de 1916 por el Senado de Estados Unidos<sup>48</sup>. Una vez aprobado el Convenio haitiano-estadounidense en el Parlamento haitiano, y antes de ser ratificado

---

<sup>46</sup> “Haiti is Put Under Martial Law by Proclamation of American Admiral”, en *The New York Times*, 4/09/1915.

<sup>47</sup> Citado en Gruening, Ernest H., “Conquest of Haiti and...”, *op. cit.*, p. 888.

<sup>48</sup> El orden de las negociaciones puede resumirse de la siguiente manera: el 16 de septiembre el gabinete haitiano aprueba el tratado y el día 6 de octubre la cámara de diputados hace lo propio, no obstante, aún faltaba el senado. El 3 de noviembre el Almirante Caperton decía al presidente haitiano que había ordenado al capitán Edward L. Beach de hacer todo lo que esté en su poder para que el tratado sea ratificado. El 5 de noviembre el senado presentó sus objeciones y demandó ciertas modificaciones. El día 7 se cubrió la plaza vacante en el senado con un diputado conocido por ser favorable al tratado, y este fue transportado en el U.S.S. Hector desde Cabo Haitiano hasta Puerto Príncipe. El 10 de noviembre Caperton da el siguiente discurso a los miembros del gabinete: “Tengo el honor de informar al Presidente de Haití y a los miembros de su gabinete que yo estoy personalmente gratificado de que el sentimiento de lo público continúe siendo favorable a este tratado, de que hay una fuerte demanda de todas las clases para una ratificación inmediata y de que el tratado será ratificado el jueves. [...] si el tratado no logra ser ratificado, mi gobierno tiene la intención de mantener el control en Haití hasta que el objetivo deseado sea logrado”. *Ibidem*, p. 888.

en el Senado de Estados Unidos, los altos mandos militares en Haití comenzaron a hacerlo efectivo. En palabras de Suzy Castor, el Convenio es definido como “la Carta Magna del régimen de ocupación. Abarcaba todo el conjunto de relaciones entre ocupantes y ocupados; entre el Departamento de Estado y el gobierno fantoche de Dartiguenave”<sup>49</sup>. Resulta interesante que su primer artículo, el que precisamente enfatizaba en las relaciones de amistad y cooperación entre ambas naciones, fuese el último en introducirse, siendo priorizados los siguientes seis artículos dedicados al control de las aduanas. Además, mientras que las obligaciones haitianas estaban delimitadas, las estadounidenses resultaban ambiguas e ilimitadas en sus alcances<sup>50</sup>.

En marzo de 1917, el general de la Marina George Barnett, visitó la isla con Franklin D. Roosevelt quien era, por entonces, el Subsecretario de este cuerpo. Según el diario *The Washington Post* lo que allí vieron fue el ejemplo del cambio, la limpieza, el orden y los buenos resultados de la administración de la Marina estadounidense. Todo ello en un momento en el que el Parlamento haitiano había sido disuelto, los militares habían interrumpido sus debates para acallar las protestas de los opositores de la ocupación y se seguía librando la guerra contra los “cacos” a las afueras de Puerto Príncipe. En el artículo en cuestión, titulado “*What Uncle Sam’s Marines Have Done For Haiti*”, se sostiene que los marines “están trabajando tranquilamente en sus tareas de reconstrucción de una nación y son guardianes eficientes de la Doctrina Monroe”<sup>51</sup>.

En su relato del viaje, que incluyó a Santo Domingo, Haití y Cuba, el general Barnett dijo que

“el grupo estaba impresionado con la actitud amistosa de los habitantes hacia la ocupación estadounidense y hacia los oficiales estadounidenses de la gendarmería, y también con la evidencia de prosperidad y condiciones mejoradas gracias al orden que ha sido mantenido por los pasados ocho meses”<sup>52</sup>.

Observaciones compartidas por el reverendo Charles Blayney Colmore, obispo de Haití y Puerto Rico. En su entrevista con Barnett, declaró que “[l]os soldados estadounidenses literalmente le han enseñado a los haitianos a vivir decentemente”, e insistió en que “antes de que estos llegasen, la sanidad se mantenía de las formas más

---

<sup>49</sup> Castor, Suzy, *La ocupación norteamericana...*, op. cit., p. 47.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> “What Uncle Sam’s Marines Have Done For Haiti”, en *Washington Post*, 4/03/1917.

<sup>52</sup> Declaraciones de George Barnett en *ibidem*.

crudas e insatisfactorias [...] y las fiebres y las epidemias eran abundantes como las revoluciones. La llegada de los marines estadounidenses terminó esta triste historia”<sup>53</sup>. Más aún, el reverendo no solo aplaudió la labor que se había realizado, sino que defendió su permanencia por un tiempo más prolongado, diciendo:

“Mientras que se espera que los marines, en un futuro cercano, puedan traspasar su trabajo a los nativos de Santo Domingo y Haití, todavía me parece que, por el presente, al menos, debe continuar su buen trabajo, pues hay muchas posibilidades en estos dos países, siendo necesario para lograr conseguirlos, un buen gobierno. Si esa lección se aprende en ambos países, entonces, todo lo que ha costado la ocupación militar será dinero bien gastado, ya que no solo añadirá al bienestar de Haití y Santo Domingo, sino que será una lección al conjunto de las Indias Occidentales”<sup>54</sup>.

Desde un enfoque decolonial se puede decir que el discurso de la misión civilizatoria pretendía no solo mejorar las condiciones del no ser, sino que, como cuestión inherente a su razón, el ser también se beneficiaba en tanto que se colocaba en un estado de mayor progreso ante su propia otredad temporal. En este sentido, el reverendo Blaney entendía que el trabajo de reconstrucción proveía “uno de las más emocionantes y gratificantes capítulos en la historia estadounidense contemporánea”<sup>55</sup>. Así, la pesada carga del hombre blanco tenía su razón de ser por el bien de los otros y también por el bien propio. Dentro de esta lógica, la puesta en común de los intereses de los civilizadores y aquellos a quienes se iba a civilizar necesitaba de la estabilidad normativa que una nueva constitución podía otorgar como elemento fundamental del orden y el progreso.

Con este propósito, para esas fechas los oficiales estadounidenses presentaron al Parlamento haitiano un borrador para una nueva constitución, la cual, como sostuvo más adelante el propio Roosevelt, fue redactada por él mismo<sup>56</sup>. Entre los cambios que presentaba en comparación a constituciones anteriores, se encontraba la posibilidad de los extranjeros de adquirir tierras en Haití. El borrador daba además un poder amplio al

---

<sup>53</sup> Charles Blaney Colmore citado en *ibidem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Este también dijo: Los estadounidenses difícilmente pueden visualizar la terrible miseria, el sufrimiento y el caos existente en Haití antes de su ocupación por el Almirante Caperton, ni comprender el alcance de las labores de regeneración de los marines estadounidenses durante los meses que han estado en funciones”. Citado en *ibidem*.

<sup>56</sup> Para las elecciones de 1920 F.D. Roosevelt declaró que él mismo había administrado dos pequeñas Repúblicas y había redactado la Constitución de Haití. Citado en Castor, Suzy, *La ocupación norteamericana...*, op. cit., p. 50.

ejecutivo y ratificaba los actos de la ocupación al establecer que ningún haitiano que actuase bajo mandato de la ocupación podría ser procesado ni civil ni penalmente, siendo las cortes marciales de la ocupación la ley suprema en la isla<sup>57</sup>. A pesar del respaldo estadounidense, el proyecto de constitución no fue aceptado inicialmente y, al igual que el Tratado de 1916, suscitó muchos debates y negociaciones, teniendo que desplegarse diferentes estrategias políticas por parte de los militares estadounidenses que ocupaban el país. Durante el tiempo transcurrido, el presidente Dartiguenave había disuelto la Cámara de Diputados y convocado una Asamblea Constituyente de veintinueve miembros para redactar el proyecto de la nueva Constitución haitiana. Sin embargo, cuando el Senado también se opuso a las pretensiones del presidente, este lo disolvió y convocó elecciones apoyadas y protegidas por los marines. El proyecto de constitución era tan controversial que los mismos oficiales estadounidenses sabían que no habría gobierno haitiano que lo aprobase, como se desprende del intercambio de cartas entre el general Eli K. Cole y el Secretario de la Marina, Josephus Daniels<sup>58</sup>. De hecho, la llamada “Cámara de la Restauración” también se opuso a las “sugerencias obligatorias” estadounidenses, por lo que los militares optaron por convocar un referéndum para votar los 134 artículos de la nueva Constitución<sup>59</sup>.

Haití no tenía infraestructuras para llevar a cabo dicho proceso. Un relato de cómo se condujo el plebiscito fue recogido por Ernest H. Gruening, y también se encuentra en las declaraciones del reverendo Ton Evans ante la comisión de investigación sobre la ocupación de Haití del Senado de Estados Unidos en 1922. El primero recoge, por ejemplo, cómo fueron publicitados en el diario *Le Moniteur* del 8 de mayo de 1917 la notificación del plebiscito, la convocatoria a la votación y el borrador de la constitución para la comuna de Port-de-Paix. La convocatoria oficial se

---

<sup>57</sup> Esto ha sido recogido en todos los trabajos sobre la ocupación de Schmidt, Castor y Gruening, entre otros. Véase también, la crítica de José Carlos Mariátegui a la imposición de la ley marcial en Haití en su ensayo “La ley marcial en Haití”, publicado originalmente en el *Mundial*, 13/12/1929. Mariátegui, José Carlos, *José Carlos Mariátegui. An Anthology*, Monthly Review Press, Nueva York, 2011, p. 279. Editado y traducido por Marc Becker y Harry E. Vanden.

<sup>58</sup> Así se desprende de la carta del General Eli K. Cole, el nuevo jefe de la ocupación, al secretario de Marina, Josephus Daniels, en 1917 en la que le decía: “Los antagonismos de la Asamblea Nacional hacia la propiedad extranjera de la tierra pueden evitar la aprobación de la constitución [...] Si la Asamblea se niega [...] será necesario disolverla para prevenir que pase [otra versión de la constitución] El número de marines en Haití debe aumentarse a al menos ocho compañías completas para reventar las revueltas que seguirán a la disolución de la Asamblea”. Citado en Gruening, Ernest H., “Conquest of Haiti and...”, *op. cit.*, ps. 890-891.

<sup>59</sup> Castor, Suzy, *La ocupación norteamericana...*, *op. cit.*, p. 51.

basó en una nota de prensa por la que el presidente de la república llamaba a los ciudadanos de Port-de-Paix a acudir al día siguiente al Hotel Communal para votar la nueva constitución que era, a su vez, publicada en esa misma edición. Además, recordaba que “cualquier abstención a dicha ocasión solemne sería considerada como anti-patriótica”. El orden sería asegurado por la gendarmería a cargo del general estadounidense Williams y las papeletas distribuidas por un miembro de la Administración de Finanzas que también era un oficial de la Marina estadounidense<sup>60</sup>. Por su parte, el reverendo Evans describe la votación como “aterradora” para los nativos, insistiendo en que las papeletas por el sí (a favor constitución) fueron puestas sobre la mesa incluso antes de que los votantes entrasen a votar<sup>61</sup>.

La nueva Constitución entró en vigor en 1918 y otorgaba a los extranjeros el derecho a la propiedad privada. También, eliminaba la facultad de la Asamblea Nacional de reformar la constitución, imponiendo el plebiscito como único mecanismo de revisión. Por último, recogía un artículo especial en el que se ratificaba y validaba “todos los actos del gobierno de Estados Unidos durante su ocupación militar en Haití”<sup>62</sup>. La ley marcial, impuesta desde 1915, continuó vigente hasta 1919 permitiendo a las fuerzas militares estadounidenses y a la gendarmería haitiana ejercer diversos dispositivos de poder amparados en el “estado de excepción”<sup>63</sup>. Todo ello favoreció el aumento de compra de tierras por parte de compañías estadounidenses<sup>64</sup>. No obstante, a pesar de la apariencia de control absoluto estadounidense del país, la resistencia haitiana no daba tregua a los ocupantes. Las luchas a las afueras de Puerto Príncipe dirigidas por los “cacos”, y la violencia urbana provocada por la fuerte crisis económica que afectaba

---

<sup>60</sup> Gruening, Ernest H., “Conquest of Haiti and...”, *op. cit.*, p. 891.

<sup>61</sup> Reverendo L. Ton Evans, en Official Record, Resolución del Senado 112, p. 191. Disponible en [<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433004755215;view=1up;seq=166>].

<sup>62</sup> Castor, Suzy, *La ocupación norteamericana...*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>63</sup> Para entonces, al igual que muchas décadas después, Estados Unidos optó por no romper con las estructuras claves del estado, entendiéndose el ejército, debido a que la “re-capacitación” de este cuerpo era entendido como fundamental para el mantenimiento de la estabilidad necesaria en el país. Véase, Streit, Clarence, “Haiti: intervention...”, *op. cit.*, 617. En este texto el autor cita el Informe del almirante Knapp: “Nosotros hemos ayudado a Haití. La anarquía ha sido remplazada por el orden, y éste ha sido mantenido”. En la posguerra Fría otro autor que interpretó el mantenimiento y “re-capacitación” del ejército como fundamentales para la estabilidad fue Richard Snyder en “Explaining Transitions from Neopatrimonial Dictatorships”, en *Comparative Politics*, vol. 24, n°. 4, ps. 379-399. Para Suzy Castor es por esto que la gendarmería, a pesar de estar formada por miembros locales y financiada por las arcas nacionales, funcionaba como un cuerpo independiente del estado y estaba a las órdenes de los altos militares estadounidenses desplegados en Haití. En Castor, Suzy, *La ocupación norteamericana...*, *op. cit.*

<sup>64</sup> Nicholls, David, *From Dessalines to Duvalier...*, *op. cit.*, p. 147.

a las poblaciones urbanas marginadas, comenzaron a cuestionar la capacidad estadounidense para mantener el orden y garantizar las vidas de sus soldados. Por ello, en la década de los veinte la misión militar estadounidense en Haití veía reducir sus tropas, a la vez que la gendarmería haitiana iba creciendo en número y en poder.

El fin del primer periodo de la intervención, se dio también con relevantes cambios en torno a las relaciones de Haití con los otros actores europeos relevantes. Para 1918 el gobierno de Dartiguenave “declaró la guerra a Alemania” y, tras el fin de esta, muchos comerciantes alemanes “fueron expulsados del país”<sup>65</sup>. Por su parte, las relaciones con Francia se vieron drásticamente transformadas por la ocupación estadounidense, eliminándose los privilegios arancelarios que tenía la antigua metrópoli<sup>66</sup>. Esto convirtió a Estados Unidos en la única potencia extranjera con un control y dominio del estado haitiano, lo que debía facilitar el proceso de civilización y americanización.

#### **6.4. La ocupación: *corvée*, críticas y resistencias haitianas (1919-1930)**

En el periodo posterior a la constitución de 1918 continuaron los enfrentamientos entre los “cacos”, el ejército estadounidense y la gendarmería. La resistencia se acrecentó cuando se reintrodujo la antigua práctica de la *corvée* que puede comprenderse como un modo concreto de gubernamentalidad<sup>67</sup>. De este término, el diccionario Larousse provee tres definiciones. En primer lugar, “trabajo colectivo gratuito que deben a un señor o un rey los campesinos”. En segundo lugar, “trabajo efectuado rotativamente por ciertos miembros de un grupo, de una comunidad, de un cuerpo de tropa...”. En tercer lugar, “tarea, obligación punible o fastidiosa”<sup>68</sup>. En este sentido, la *corvée* impuesta por Estados Unidos en Haití supuso la puesta en marcha de un sistema de selección y distribución del trabajo que respondía a un orden de producción capitalista y de construcción de infraestructura, informando, a su vez, dicho orden en tanto que representaba los elementos del progreso de Haití.

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> La *corvée* había sido el eje articulador del “código rural” del presidente Geffrard desde 1863 y establecía que “las vías públicas y de comunicación serán mantenidas y reparadas por los habitantes, en rotación, en cada sección por la que pasan los caminos, y cada vez que las reparaciones sean necesarias”. En Heintz, Robert D. y Nancy G. Heintz, *Written in Blood...*, op. cit., ps. 429-430.

<sup>68</sup> Disponible en: <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/corvée/19519?q=corvée#19404>

Desde el pensamiento foucaultiano se puede comprender este sistema como un modo concreto de gubernamentalidad liberal que contó con diversos dispositivos de poder tanto discursivos como materiales. En primer lugar, se estableció sobre lo incuestionable de la responsabilidad de los ciudadanos haitianos de trabajar por su propio país, siendo en su reconstrucción donde encontrarían las herramientas para civilizarse a través de la cultura del trabajo<sup>69</sup>. Desde luego, este régimen de saber se valió de la reconfiguración del sistema educativo haitiano que, desde la llegada de los marines, se había transformado hacia un modelo de escuelas técnicas y vocacionales que respondían a las “necesidades” y “realidades” de la sociedad haitiana. En segundo lugar, la logística de la *corvée* se basaba en la obligación de todos los ciudadanos de trabajar en la construcción de infraestructuras en diversos periodos del año, así como en la imposición de sentencias de trabajo forzado para los prisioneros. Los “trabajadores” eran, a su vez, vigilados por oficiales del ejército estadounidense y de la gendarmería haitiana. Los trabajos forzados eran tan brutales y violentos que incluso sin haberse retirado de Haití, altos oficiales estadounidenses reconocieron las atrocidades de la gendarmería llevadas a cabo bajo las órdenes estadounidenses<sup>70</sup>.

Como recogió Mary A. Renda en *Taking Haiti* (2001), la *corvée* se planteó inicialmente sobre la idea de que los trabajadores serían pagados, alimentados y nunca enviados fuera de sus pueblos. Sin embargo, “las pagas y comidas prometidas no siempre llegaron”<sup>71</sup>. La autora señala el caso de la ciudad de St. Marc donde en 1918 “se reportó que los trabajadores de la *corvée* recibieron ‘1 gourde o, en dólares estadounidenses, unos 20 centavos por semana; sin ningún alimento’”<sup>72</sup>. Esta además recoge algunos testimonios ante la comisión del Senado estadounidense del personal vinculado a las misiones religiosas y de campesinos haitianos que declararon cómo, en ocasiones, la gendarmería usaba la fuerza para sacar a los “trabajadores” de sus casas y enviarlos a trabajar. Estos también insistieron en la brutal disciplina que les imponían y que, como argumenta Renda, “estaba alimentada por el racismo y el deseo rancio por el

---

<sup>69</sup> Un análisis de estas prácticas imperiales estadounidenses en otros países durante un contexto similar en, Lynn Doty, Roxanne, “Getting the ‘Natives’ to Work”, en *Imperial Encounters. The Politics of Representation in North-South Relations*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996, ps. 51-126.

<sup>70</sup> Castor, Suzy, *La ocupación norteamericana...*, op. cit., p. 56.

<sup>71</sup> Renda, Mary A., *Taking Haiti: Military Occupation and the Culture of U.S. Imperialism, 1915-1940*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2001, p. 148.

<sup>72</sup> Millsbaugh, Arthur C., *Haiti under American Control, 1915-1930*, World Peace Foundation, Boston, 1931, p. 38. Citado en *ibidem*, p. 148.

dominio”<sup>73</sup>. El relato de Ton Evans, del cual también recoge algunas partes Gruening en “*Conquest of Haiti and Santo Domingo*”, reveló que la gendarmería los ataba para transportarlos de una forma “cruel, y eran llevados como esclavos”<sup>74</sup>. Ante la pregunta del senador Atlee Pomerence de si los marines estadounidenses usaban la violencia, “Evans contestó afirmativamente, pero explicó que él nunca vio a un marine pegar a un campesino”. La explicación que dio Evans es que entendía que estos “querrían evitar comportarse de esa forma en frente de un misionero cristiano”, por tanto, “daban las órdenes y velaban porque se llevaran a cabo”<sup>75</sup>. Tras los resultados de esa comisión, la *corvée* fue prohibida por el Coronel Russel, entonces comandante de la Marina en Haití, en octubre de 1918<sup>76</sup>.

A pesar del reconocimiento de la violencia que esta práctica conllevó, los discursos estadounidenses sobre la *corvée* se mostraron similares a los existentes en siglos anteriores sobre la esclavitud. De esta forma, el sistema en sí mismo era avalado pues se entendía que Haití, como sostuvo el asesor financiero estadounidense Althur Millspaugh y autor de *Haiti under American Control* (1930), “representaba un laboratorio único para el paternalismo social, económico, político y administrativo”<sup>77</sup>. Si bien Millspaugh reconoció los excesos del modelo, no cuestionaba que fuese el método más plausible para desarrollar Haití y civilizar a los haitianos.

La *corvée* sirvió también para proyectar imágenes sobre la sociedad haitiana en su conjunto. En este sentido, el general Butler insistía en que era necesario sacar a pasear al presidente haitiano allá donde ni siquiera sabían que tenían un presidente y cada semana le paseaba en coche por algún lugar donde estuviese en marcha la *corvée*. Así, el presidente Dartiguenave “recordaría a los habitantes que lo que hacían lo hacían por Haití y por su propio bien, y no como una labor forzosa para los extranjeros”<sup>78</sup>. Se producía de esta forma una imagen de la otredad en su “tarea” de civilizarse a través del trabajo, y la felicidad del trabajo, que conllevaba su propio bien. El concepto de

---

<sup>73</sup> Renda, Mary A., *Taking Haiti...*, *op. cit.*, p. 148.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 149. El testimonio de L. Ton Evans puede encontrarse en: [<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433004755215;view=1up;seq=166>] Evans describe a los prisioneros que vio en Jacmel con la piel marcada como “jalea” o “en carne viva” y que el médico que les atendía le dijo que se debía a las cuerdas con las que se les había atado.

<sup>75</sup> Renda, Mary A., *Taking Haiti...*, *op. cit.*, p. 149.

<sup>76</sup> *Ibidem*, ps. 149-150.

<sup>77</sup> Nicholls, David, *From Dessalines to Duvalier...*, *op. cit.*, p. 148.

<sup>78</sup> Heintz, Robert D. y Nancy G. Heintz, *Written in Blood...*, *op. cit.*, p. 430. Los autores usan el término *blanc* para referirse a los extranjeros.



felicidad se re-significaba en el imaginario estadounidense sobre el trópico, pasando de la infantilización y la irresponsabilidad, hacia la razón del progreso y la civilización. La materialidad de esta práctica, desde luego, no fue menor: si en 1915 habían menos de cinco kilómetros de caminos transitables, para marzo de 1918 la *corvée* había producido más de 755 kilómetros<sup>79</sup>.

Como consecuencia de la *corvée* y de la resistencia armada a esta, en 1919 se dio un alza considerable en las muertes registradas de ciudadanos haitianos llegando a 1.861<sup>80</sup>. Desde 1918, la resistencia de los “cacos” liderados por Charlemagne Peralte y Benoît Batraville había propiciado conflictos abiertos con los marines y la gendarmería. Un año antes, Peralte había sido arrestado por los estadounidenses y “sentenciado a cinco años de trabajos forzados”<sup>81</sup>. Este logró escapar y movilizó a miles de campesinos que atacaron a la gendarmería y pudieron dominarla hasta que los marines intervinieron<sup>82</sup>. En 1919 había formado un gobierno en el Norte, pero en noviembre de ese mismo año, luego de ser traicionado, fue asesinado. Su cuerpo fue exhibido crucificado y la imagen de este fue utilizada para amedrentar al resto de “cacos”, o “bandidos”, insurrectos<sup>83</sup>. La violencia del periodo posterior a la Constitución y la presencia de la comisión investigativa marcaron un nuevo periodo en el proceso de la ocupación en el que surgió el recurrente cuestionamiento de qué se hacía en Haití y hasta cuándo debía durar la misión.

#### 6.4.1. Las lecturas optimistas de la ocupación

Ante la crisis suscitada por la fuerte resistencia armada e intelectual haitiana durante la década del veinte, los políticos, la academia y la prensa estadounidenses recurrieron frecuentemente a la siguiente idea:

“Independientemente de los méritos de la pregunta inicial, muy pocas de las personas que entienden la situación actual creen que Estados Unidos puede inmediatamente e incondicionalmente retirarse de Haití sin provocar las mismas situaciones indeseables que llevaron a la ocupación [...] Ahora que el periodo

---

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> Los informes de la marina habían registrado las siguientes muertes: 212 (1915); 50 (1916); 2 (1917); 35 (1918); 1.861 (1919); y 90 (1920). En Gruening, Ernest H., “Conquest of Haiti and...”, *op. cit.*, p. 889.

<sup>81</sup> Millspaugh, Arthur C., *Haiti under American Control...*, *op. cit.*, p. 2.

<sup>82</sup> Heintz, Robert D. y Nancy G. Heintz, *Written in Blood...*, *op. cit.*, p. 432.

<sup>83</sup> El relato del asesinato de Peralte y de la exhibición de su cuerpo en *ibidem* ps. 436-437; y Bosch, Juan, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro...*, *op. cit.*, ps. 722-725.

militar ha pasado, lo que queda es determinar si se podrá construir un sistema político y culturalmente estable dentro de este estado hasta ahora distraído por la revolución y la anarquía crónica”<sup>84</sup>.

En este mismo orden discursivo, Charles E. Chapman escribía en 1927 en un artículo titulado “*The Development of the Intervention in Haiti*”, que “los Estados Unidos están haciendo un gran experimento de laboratorio, intentando asistir a algunas de las más cercanas repúblicas del Sur a ayudarse a ellas mismas”<sup>85</sup>. Luego de criticar a aquellos “artículos superficiales” que basan sus ideas en la “desinformación” y la “falsedad”, el autor indica que su propósito “no es argumentar ni protestar [sobre la ocupación] sino presentar los datos más destacados, dejar al lector que llegue a sus propias conclusiones”<sup>86</sup>. Sin embargo, antes de este revelar sus conclusiones, las cuales coinciden con la idea del mantenimiento de la intervención, el autor desarrolla un discurso racista y racializado sobre la otredad haitiana que muestra el régimen de verdad asumido por quienes defendían la presencia estadounidense en Haití.

El primer dato que aporta es la descripción del *créole* al que llama lenguaje “bastardo” del francés, seguido de su apreciación de las “mejores familias” haitianas las cuales, según este, buscan fijarse en los altos cargos del gobierno para así poder mantener su “alta posición social”. Para Chapman, las prácticas de esta clase se basaban en la apropiación del dinero público y esto era así pues se trataba de una tradición centenaria. A estas prácticas individuales les sigue el neopatrimonialismo que, desde luego, para el autor es una cuestión del “modelo de familia” latinoamericano. Esta descripción proyecta al haitiano –ahora comparado con el resto de países latinoamericanos– como representante de la cultura latina, en contraposición a la anglosajona, en la que solo el mérito garantiza la ocupación de puestos de trabajo.

A esta imagen que el autor considera “sin estigma”, le añade el rol de los extranjeros en el desarrollo social, político y económico de Haití<sup>87</sup>. Para Chapman, “los haitianos han demostrado muy poca capacidad o interés en la variedad de formas de producción económica y de negocios” y tampoco han sabido “asistir a la naturaleza”, al

---

<sup>84</sup> Weatherly, Ulysses, “Haiti: An Experiment...”, *op. cit.*, p. 355.

<sup>85</sup> Chapman, Charles E., “The Development of the Intervention in Haiti”, en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 7, n.º. 3, 1927, p. 299.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 299.

<sup>87</sup> Después de describir a las “mejores familias” como de prácticas neopatrimoniales este dice, “sin añadir ningún estigma”. *Ibidem*, p. 299.

explotar solo una parte mínima del “valor que sus tierras podría producir”<sup>88</sup>. Esta mención a las tierras mal aprovechadas refleja cierta ansiedad desde la cultura política liberal por la no producción y maximización de los recursos. Desde esta perspectiva, esto no es solo una señal de irracionalidad, barbarie y desorden, sino también, un síntoma de la decadencia de la ‘raza’; esto es, una amenaza para la existencia propia. En este sentido, Chapman describió a Haití como “un país con grandes recursos pero de poca riqueza; tiene un suelo fértil pero sus formas excesivamente montañosas hacen la comunicación difícil y distribuye sus abundantes reservas de agua en los lugares equivocados”<sup>89</sup>. Su descripción ubica a la naturaleza haitiana en una posición de irracionalidad e ineficiencia que solo la inversión de capital extranjero podría solventar. Las palabras de Chapman se asimilan a los discursos sobre la necesidad de expansión al Oeste durante el siglo XIX cuando se asumía que el modelo de producción comunitario de las poblaciones nativas no respondía al manejo racional de la tierra. De igual forma, este se encuentra en los planteamientos racialistas del imperialismo occidental en los trópicos.

Por supuesto, el autor no solo advierte sobre la compleja geografía haitiana, sino que también provee una imagen fija de las masas del pueblo haitiano con las que “la intervención tiene que lidiar”. Su marco comparativo parte del afroamericano que es, en general, “un espécimen físico fino”, mientras que el haitiano es “más pequeño”. Su comparación continúa de la siguiente manera:

“El primero es un personaje de risa chillona, jovial y feliz, pero es ruidoso, ordinario y, a veces, si se le da la oportunidad, es dominante y egoísta; el último muestra los rasgos felices del tipo negro de una forma mucho más sutil, simple y de forma educada. [...] Si hasta ahora la comparación parece favorecer al haitiano en ciertas cosas, en otras este tiene una carga mucho más grande de la que zafarse antes de que pueda ocupar su lugar entre los pueblos civilizados de la tierra”<sup>90</sup>.

Con esta descripción, Chapman aporta una visión racialista y racializada tanto del afroamericano como del haitiano en la que las virtudes de uno y los males del otro resultan igualmente inferiores de cara al blanco estadounidense. Desde un enfoque poscolonial, este discurso liberal asume que “la inclusión política es contingente a la

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>90</sup> Chapman, Charles E., “The Development of the Intervention...”, *op. cit.*, p. 303.

capacidad de razonamiento cualificado”<sup>91</sup>, cuestión necesaria para el autogobierno y, por tanto, para ocupar su “lugar” en la zona del ser. Así, la comparación entre estos resulta en una necesidad propia de afirmación de la superioridad de la ‘raza’ blanca. El primero es proyectado como un ser más desinhibido quien, no obstante, expone lo peor de sí “si se le permite”. El segundo carga con el legado del entorno anárquico en el que se ha desarrollado (tal como lo describe más adelante en su artículo) y está maniatado por la precariedad económica y social. El elemento diferenciador entre las virtudes de uno y los males del otro, entre la abierta y confidente expresión de felicidad, y el difícil camino por recorrer, no está en dichas subjetividades, sino en la socialización de los primeros con la ‘raza’ entendida como superior. Por tanto, la presencia de los estadounidenses en Haití, como concluye Chapman, era necesaria y debía mantenerse, al menos, hasta que venciese en 1936 el Tratado de 1916.

Como recoge en las referencias que menciona al final de su artículo, Chapman provee estos datos partiendo de su experiencia en Haití y, entre otras fuentes de información, de la memoria de viajes de Harry A. Franck, *Roaming Through the West Indies* (1920)<sup>92</sup>. Esta obra fue definida y defendida por John O. La Goce, editor asociado del *National Geographic Magazine*, como una “autoridad” en los temas referentes a las Indias Occidentales y, con ello, a Haití<sup>93</sup>. Sin pretender profundizar en la travesía de Franck a través de varias islas caribeñas, es necesario señalar, al menos brevemente, algunas de las imágenes que este plasmó sobre Haití y los imaginarios que

---

<sup>91</sup> Mehta, Uday, “Liberal Strategies of Exclusion”, *Politics and Society*, n.º. 18, 1990, p. 436.

<sup>92</sup> Franck, Harry A., *Roaming Through the West Indies*, Blue Ribbon Press, Nueva York, 1920. Chapman también tomó en cuenta la conocida obra de Blair Niles, *Black Haiti, A Biography of Africa's Eldest Daughter* (1926), no obstante, la considera una “interpretación en vez de una Historia de Haití y su gente”.

<sup>93</sup> Véase la discusión publicada en *The Nation* en relación al intercambio de cartas entre el lector del diario Harry Mueller y el editor asociado del *National Geographic Magazine*, John O. La Goce en relación a la publicación de un artículo sobre Haití en la edición de julio-diciembre de 1920 en dicha revista, en “Our Imperialist Propaganda I. The ‘National Geographic’s’ Anti-Haitian Campaign”, en *The Nation*, 12/02/1921, vol. 112, n.º. 2909, p. 508. Hugo Mueller envió una carta a *The Nation* en la que ponía en evidencia la carta que recibiera de parte de John O. La Goce tras este quejarse por la falta de objetividad de la revista al analizar la situación de Haití bajo la ocupación. La Goce había respondido diciendo que la seriedad de su revista merecía un respeto, al igual que la labor de los marines estadounidenses en Haití, pero además, decía que la información publicada partía de los datos examinados y consultados a Harry A. Franck “de quien su nuevo libro sobre las Indias Occidentales es considerado una autoridad”. Más allá del intercambio de apreciaciones sobre el estado de la cuestión haitiano, esto refleja la aceptación explícita de que las obras de viajeros (en este caso, de un viaje de ocho meses por diversas islas del Caribe) eran consideradas una “autoridad”. Es decir, el saber sobre los trópicos, sus sociedades y costumbres, todo esto construido sobre la base de los estereotipos reproducidos desde la supremacía blanca y, además, desde el punto de partida comparativo entre las poblaciones afrodescendientes en distintas partes de las Américas.

las informaban<sup>94</sup>. La relevancia de esto resta sobre una cuestión fundamental del régimen de verdad que estos tipos de obras construyeron sobre Haití. Esto es, el cómo un artículo académico (el de Chapman) estableció como saber objetivo unos argumentos basados en un el relato de un viajero y, este último, además, era avalado como “autoridad” del saber a través de un medio de mayor difusión como el *National Geographic Magazine*. El ejemplo de la conjunción de estas tres publicaciones, devela el paso de la “verdad” sobre Haití, construida a lo largo del siglo XIX entre el saber y el desconocimiento, a una “nueva verdad” entendida como objetiva y basada en la incuestionable rectitud de las observaciones de quien produce ese conocimiento sobre Haití.

Franck dedicó tres capítulos de su relato a Haití<sup>95</sup>. El primero, titulado “*Under the Palm-Tree of Haiti*”, describe su llegada a la isla desde Cuba. Desde las primeras páginas, menciona a los jóvenes marines a quienes describe dotados “con esa habilidad de adaptabilidad que nos gusta entender como estadounidense”<sup>96</sup>, por el hecho de observarles comunicándose con sus interlocutores haitianos en esa “extraña serie de sonidos que es dignificada en las Indias Occidentales francesas con el nombre de ‘creole’...”<sup>97</sup>. Luego pasa a describir ciertas escenas en los mercados, evidenciando la pobreza existente y realizando la siguiente reflexión:

“Para toda su pobreza, los habitantes parecían estar francamente felices con la vida. Estos tenían la gracia de los niños, con alaridos de risa frecuentes; no parecían estar más conscientes del estado andrajoso de sus vestimentas de lo que lo estaban los lentos y sobrecargados burros de los parches ridículos de sus arreos. La falta del sentido de dignidad personal, característica del africano, venía a rescatarles en lo miserable de su condición”<sup>98</sup>.

Esta imagen del mercado contrasta con la que da de Puerto Príncipe como una ciudad que “no tiene nada que ver con las villas africanas”<sup>99</sup>. Hay dos imágenes, por tanto, que se proyectan como ideas de fascinación y rechazo. El autor provee entonces su narrativa sobre la historia haitiana para poder aclarar esas dos “realidades” del legado

---

<sup>94</sup> Franck es también el autor de *A Vagabond Journey Around the World* (1910), *Four Months Afoot in Spain* (1911), *Zone Policeman 88* (1913) y *Vagabonding Down the Andes* (1917), entre otras.

<sup>95</sup> Capítulo V: “*Under the Palm-Tree of Haiti*”; VI: “*The Death of Charlemagne*”; y VII: *Hither and Von in the Haitian Bush*”.

<sup>96</sup> Franck, Harry A., *Roaming Through...*, op. cit., p. 107.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> *Ibidem*, ps. 110-111.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 113.

de la civilización francesa, por un lado, y de la terrible violencia y anarquía del Haití independiente, por el otro. El resultado del devenir histórico de Haití, para Franck, “es lo que nuestros políticos sureños habían profetizado”<sup>100</sup>. Luego de describir la crisis política de la primera década del siglo XX, dice que “entonces, nuestros marines desembarcaron y, para usar sus propias palabras, ‘la cosa se terminó’”<sup>101</sup>.

En el capítulo titulado “*The Death of Charlemagne*”, Franck relata la crisis social generada por los “cacos” y sus ofensivas en Haití en contra de la presencia extranjera. Este hace mención a la práctica de la *corvée* como una de las situaciones que tensó las relaciones entre los oficiales de la Marina y los habitantes. Sin embargo, su discurso define a los oficiales de la ocupación como agentes ingenuos, o con buena voluntad, sometidos a la falta de cultura de trabajo de los haitianos. Por ejemplo, este comienza diciendo que “en su buena disposición de proveer al país con los primeros pasos obvios hacia el desarrollo, las fuerzas de la ocupación resucitaron una antigua ley francesa llamada la *corvée*”<sup>102</sup>. Luego de definir la práctica como el trabajo obligatorio de unos días al año en la construcción de caminos, dice, “no obstante, hay una gran diferencia entre los estadounidenses con espíritu hacia lo público y el hombre negro salvaje en el que las masas haitianas han degenerado”<sup>103</sup>. De su discurso no se desprende una justificación a la *corvée* en tanto la idea del sometimiento de una ‘raza’ por la otra, sino que este alude, al menos, a dos cuestiones que serán recurrentes en los

---

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 119. Esta visión no es muy diferente a la del socialista español Luis Araquistain cuando visitó varias islas antillanas, entre estas, Haití, en la década del veinte. La diferencia entre este y Franck estriba en que Araquistain era crítico con la intervención estadounidense y entendía que esta solo había empeorado las condiciones de vida de los negros, no obstante, entendía que era en el legado francés, en tanto europeo, en donde se debía encontrar la forma de desarrollar el país. Sus reflexiones sobre Haití parten de un eurocentrismo manifiesto y son, además, claramente racialistas y racistas. Este entendía a Haití como un pueblo desarraigado que con una historia que “se ha movido dentro de un triángulo trágico, cuyos vértices han sido la servidumbre colonial, el espectro rojo y negro de la invasiones haitianas y el terror de sus propios tiranos. Si se libraba de la argolla europea, caía en las garras del rudo africano de Haití...”. A pesar de ello, este no negaba el rechazo racializado que los negros podrían despertarle cuando decía que “tratándose de un país de negros, es inevitable que incluso el blanco menos propenso al prejuicio de razas piense en la perspectiva nada risueña de caer en una tribu de antropófagos, si bien hay que hacer constar que la antropofagia es muy poco frecuente en Haití, y de los pocos casos que de tarde en tarde ocurren no obedecen a irrefrenables estímulos de glotonería, sino a residuos supersticiosos de antiguas creencias en el poder curativo de algunas vísceras humanas; pero es forzoso reconocer también que la medicina bárbara no es privativa de los pueblos negros, pues en más de una nación civilizada de Europa encuentra alguna que otra vez oficiantes entusiastas”. En Araquistain, Luis, *La agonía antillana. El imperialismo yanqui en el mar Caribe (impresiones de un viaje a Puerto Rico, Santo Domingo, Haití y Cuba)*, Espasa Calpe, Madrid, 1928, p. 113 y ps. 129-130, respectivamente.

<sup>101</sup> Este dice: “the stuff was all over”, en Franck, Harry A., *Roaming Through...*, *op. cit.*, p. 120.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>103</sup> *Ibid.*

imaginarios estadounidenses sobre Haití. El primero es que la cultura de trabajo estadounidense y su apego por el servicio público es otra característica de su excepcionalidad, y está contrapuesta al egoísmo y, paradójicamente, individualismo, de las ‘razas’ consideradas como inferiores. En segundo lugar, la justificación moral que este hace ante las “buenas intenciones” de la práctica que apuntaba a un objetivo mayor (el desarrollo del estado) termina por relativizar, y cuando no, invisibilizar, la violencia y el sometimiento que estas prácticas conllevaron. Desde una perspectiva decolonial se puede argumentar que no se trata, sin embargo, de una contradicción de la cultura política liberal, sino de su ontología misma en la modernidad/colonialidad. Es decir, una vez más, la violencia ejercida en nombre del progreso queda justificada ante la moral y la ética de la cultura política liberal.

El último capítulo dedicado a Haití es “*Hither and Von in the Haitian Bush*” en el que Franck narra su viaje por las carreteras construidas por los estadounidenses. Además de insistir una y otra vez en cómo los “salvajes” haitianos no hacen un uso correcto de las carreteras y, aún viendo que son amplias, se aterrorizan al sentir los coches pasar, tirándose a la vereda con sus compras y animales, el autor vuelve a recurrir a la animalización del otro haitiano y al estereotipo construido en términos de psicología primitiva. Al contar cómo los conductores haitianos “ni usan”, “ni entienden”, el uso de la bocina del coche, dice:

“la audición de los haitianos es suficientemente aguda, pero su mente no sincroniza sus varias facultades; él está al tanto del sonido desagradable detrás suyo, pero ese sonido no es registrado como una advertencia de peligro, una llamada a la acción. [...] Desafortunadamente, su psicología es la del pollo, y en ocho de diez casos este acelera en el camino en vez de retirarse hacia el lado”<sup>104</sup>.

Ya instalado en la zona rural de Cul-du-Sac, Franck alude a las dinámicas laborales de los trabajadores de la caña de azúcar y otras empresas agrícolas. Este cuenta de las compañías que dan un alimento al día a sus empleados y dice que los haitianos “se han vuelto tan vagos sin sus dueños que esta única comida se ha convertido en la dieta habitual de las masas y todo lo que estos esperan de sus empleadores”. Para Franck, la idea compartida por ambas partes, empleadores y trabajadores, “de que esto es todo lo que necesitan está probablemente costándole más a

---

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 151.

las compañías en cuanto a la falta de la labor eficiente”<sup>105</sup>. Desde luego, de las palabras de Franck no se desprende ninguna incomodidad con prácticamente sugerir que el periodo de la “esclavitud” era más provechoso tanto para el amo o empleador, como para el haitiano pues, en el caso de este último, significaba una mejor actitud de parte de este hacia el trabajo y hacia su propio cuidado personal.

En definitiva, la obra de Franck es un ejemplo paradigmático del régimen de saber/poder del periodo que abarcó la ocupación estadounidense de Haití como uno sostenido por el racismo científico (biológico y cultural) y ejercido a través de distintos dispositivos de poder y prácticas de gubernamentalidad como parte de las lógicas de la cultura política liberal. Se trata, como mencioné anteriormente, de una obra de gran influencia, por ejemplo, en el número publicado en *National Geographic Magazine* en 1920 que incluía un par de artículos sobre Haití<sup>106</sup>. Uno de los artículos en cuestión es el titulado “Haiti and Its Regeneration by the United States”, del cual no se menciona su autor. Partiendo del mismo estilo y orden cronológico y discursivo que la obra de Franck, el artículo aborda la historia haitiana y la situación política del periodo anterior y posterior a la intervención<sup>107</sup>. Más allá del relato, que puede resumirse como una celebración y exaltación a la ocupación, recoge una serie de imágenes que buscan evidenciar, como decía el titular de *The New York Times*, lo que los marines han hecho por Haití.

De las quince páginas del artículo, diez están prácticamente ocupadas en su totalidad por imágenes<sup>108</sup>. De estas, hay cuatro que llaman particularmente la atención para esta investigación. En primer lugar, la imagen titulada *Helping the Haitian to help himself: An American Marine Officer inspecting a Company of the Haitian Gendarmerie*<sup>109</sup> en la que, como esta indica, se muestra a un oficial estadounidense

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>106</sup> “Haiti and Its Regeneration by the United States”, ps. 497-511; y Johnson, Sir Harry, “Haiti, the Home of Twin Republics”, en *National Geographic Magazine*, National Geographic Society, Washington D.C., vol. 38, julio-diciembre, 1920. Un interesante análisis sobre las representaciones del Caribe en National Geographic en Muñoz Mata, Laura, “Del jardín del Edén a República Negra. Haití en las primeras miradas del National Geographic”, en *Revista Mexicana del Caribe*, n° 19, 2005; “La tierra que Colón amó. Visiones y representaciones de República Dominicana en National Geographic”, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, n° 121, 2008; y “Discurso imperial. Imágenes y representaciones del Caribe en National Geographic”, en *Relaciones internacionales*, n° 25, 2014, entre otros.

<sup>107</sup> John O. La Goce indicó en su carta a Hugo Mueller que la obra de Franck había sido consultada. En “Our Imperialist Propaganda...”, *op. cit.*, p. 508.

<sup>108</sup> “Haiti and Its Regeneration by...”, *op. cit.*, ps. 497-511.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 501. Véase la imagen en el anexo III.a.i. (disco adjunto).



inspeccionando el entrenamiento de la gendarmería. La nota a pie de imagen comenta brevemente cómo Estados Unidos ha reproducido en Haití la misma lógica que en las Filipinas al reclutar a “los mejores hombres” para garantizar el establecimiento y mantenimiento del orden y, también, les ha dotado de un cuerpo y formación médica para atender la situación sanitaria del país. En segundo lugar, se encuentra la sugerente imagen titulada, *Recalcitrant Natives Forced to Follow Peaceful Pursuits*<sup>110</sup>. En esta se presenta a un grupo de haitianos a los que la nota a pie de imagen llama “particulares” y que, bajo la vigilancia de oficiales estadounidenses, aprenden a hacer sombreros de paja en vez de “vagabundear” con los “cacos”. Una vez más, se refleja un imaginario que posiciona la paz en torno a la cultura del trabajo como una idea liberal de la felicidad que debe, incluso, ser impuesta. En este sentido, es notable el parecido con la justificación hecha por Franck de la *corvée* como un discurso que asume y reproduce la idea de que el otro, por su propio bien, tiene que ser obligado a trabajar (y encontrar la felicidad en ello). En tercer lugar, en este mismo orden representativo la imagen titulada *Learning Labor-Saving Methods of Advance Civilization*<sup>111</sup> busca poner en evidencia el concepto de civilización estadounidense; esto es, la tecnología, el pragmatismo y la eficiencia en tanto modos de producción, y a su vez, como cultura superior. Por último, merece la pena señalar la imagen que muestra, no solo la limpieza del país después de la intervención, pero también a sus propios ciudadanos limpiándolo, y que se titula *A new order of cleanliness prevails in Haiti*<sup>112</sup>. Al mostrar como una imagen del éxito de la ocupación a los propios haitianos limpiando su ciudad, los estadounidenses envían un mensaje fundamental a su propia sociedad sobre el rol civilizatorio en los trópicos. La intervención estaba teniendo el éxito esperado y los haitianos ya mostraban las primeras señales de civilización. Esta lectura optimista de la labor de la ocupación fue contestada desde diversas posturas e identificaciones anti-imperialistas y ‘raciales’, haitianas y extranjeras (como es el caso de la prensa afroamericana), prolongándose hasta la retirada de las tropas estadounidenses.

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 504. Véase la imagen en el anexo III.a.ii. (disco adjunto).

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 507. Véase la imagen en el anexo III.a.iii. (disco adjunto).

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 508. Véase la imagen en el anexo III.a.iv. (disco adjunto).

#### 6.4.2. Las lecturas críticas de la ocupación

La ocupación, desde luego, recibió diversas lecturas críticas. Desde los cuestionamientos sobre los intereses puramente económicos e imperialistas, hasta el “salvajismo” con el que Estados Unidos pretendía civilizar a Haití. Uno de los textos que recoge estas críticas es el documento titulado “*La République d’Haiti et L’Occupation Américaine*”, firmado por E.V. dedicado a “todas las logias masónicas” y que fue enviado por, del cual la embajada estadounidense en Haití envió una copia traducida al inglés al Departamento de Estado<sup>113</sup>. En este documento, una vasta representación de logias masónicas haitianas, hacen un llamado al mundo masónico a conseguir el fin de la ocupación estadounidense de Haití e insisten en que no abandonarán su resistencia. Al describir la intervención, el autor alude a la arbitrariedad estadounidense en invadir Haití, no obstante, reconoce que estos “lograron persuadirles de que les abriesen los brazos y les permitiesen traer a ellos el reino de la paz, ‘del honor y la felicidad’, que por una vez dirigiría sus asuntos públicos”<sup>114</sup>. Del documento se desprende una fuerte crítica a las prácticas de opresión como la ley marcial, la *corvée* y la censura de las imprentas públicas<sup>115</sup>. Luego de describir el acuerdo de 1916 y de criticar el desmantelamiento de las instituciones comunales y el tejido social, el autor dice:

“Por tanto, el gobierno de los Estados Unidos ha venido a nosotros a derrocar el curso natural de nuestra vida nacional con el propósito de enseñarnos el arte del gobierno correcto, de darnos lecciones prácticas de civilización y de ponernos en el camino del progreso real; sin embargo, el gobierno de Estados Unidos solo nos enseña un nuevo método de salvajismo. A través del mal ejemplo de sus agentes, extendido entre nosotros cada día, nos quita el amor a la justicia, a la verdad y a la belleza, y a todo aquello que la experiencia de un siglo de gobierno libre nos ha enseñado a considerar como glorificadora desde el punto de vista social y desde el punto de vista de la política doméstica de una nación”<sup>116</sup>.

Los documentos del Departamento de Estado sobre los asuntos internos de Haití también guardan copia de dos obras publicadas por el haitiano Alonzo P. B. Holly en

---

<sup>113</sup> “La République d’Haiti et L’Occupation Américaine”, James C. Dunn encargado de asuntos internos a Charles Evan Hughes, secretario de estado, Port-au-Prince, 31/08/1923; 711.38/195; General Records of the Department of State; RG 59; NAB.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> *Ibid.*, ps. 7-8.

1924, tituladas *Religion and Public Charities in Haiti* y *The Public Schools and Education in Haiti*<sup>117</sup>. En ambas obras este transmite un rechazo al emblema de la ocupación entendido como “Let us save Haiti” y aporta diversos datos con los que busca refutar los discursos estadounidenses que habían construido a Haití como un estado sin religión y educación. De forma distinta al texto de los masones, este no critica abiertamente las prácticas de la ocupación, sino que pone en duda la necesidad de las mismas y, en ocasiones, refleja cierta preocupación porque esta pueda traer nuevos conflictos a la sociedad haitiana (como por ejemplo, la problemática entre las doctrinas protestantes y el catolicismo predominante en Haití). En su texto sobre la religión, hace hincapié en que se sea cuidadoso con el término misionero pues esto sería asumir una labor de conversión del paganismo al cristianismo en un país donde sus habitantes “habían sido enseñados por la Iglesia de Roma incluso antes de ser libres”<sup>118</sup>. Sobre la educación, Holly analiza todos los distintos tipos de escuelas que hay en el país, los cuales valora positivamente por la diversificación en las materias y necesidades de la sociedad haitiana. Este indica que, para 1896, Haití dedicaba una sexta parte de su presupuesto nacional en la educación del país<sup>119</sup>. Argumentos similares a los de Holly continuarán influenciando a la resistencia intelectual haitiana, desde luego, con todos los matices y diferencias entre quienes lo hacían partiendo de posicionamientos liberales y eurocentrados, o desde la negritud.

Desde un sentido crítico abiertamente anti-imperialista, el diario *The Nation* publicó diversos artículos en contra de la ocupación estadounidense de Haití. Uno de los más significativos es “*The Conquest of Haiti*” del estadounidense Herbert J. Seligmann, publicado el 10 de julio de 1920. En este artículo, el autor asume una postura crítica con el imperialismo estadounidense diciendo que “la historia de la invasión de Haití es solo una evidencia adicional de que los Estados Unidos están entre esas potencias en las que, en su gestión internacional, la democracia y la libertad son meras palabras y las vidas

---

<sup>117</sup> Holly, Alonzo P. B., *Religion and Public Charities in Haiti* y *The Public Schools and Education in Haiti* (National Archives Microfilm Publications M610, roll 44); Social Matters; Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of Haiti 1910-1929, NAB. En el mismo archivo guardan copia de una charla de este titulada “‘The Negro in the Bible’ or The Biblical Record of the Children of Ham”. Alonzo P. B. Holly fue un médico haitiano que ejerció como cónsul haitiano en las Bahamas y también estuvo radicado en la ciudad de Miami.

<sup>118</sup> Holly, Alonzo P. B., *Religion and Public Charities in Haiti*, 1924, p. 6.

<sup>119</sup> Holly, Alonzo P. B., *The Public Schools and Education in Haiti*, 1924, ps. 1-2.

humanas son insignificantes ante el esnobismo racial”<sup>120</sup>. Este hace una crítica a las prácticas raciales y racistas de la ocupación alegando que esta “ha servido como una crónica sobre la quema en la hoguera de hombres y mujeres negras por parte de la civilización blanca”<sup>121</sup>. Denuncia, además, la censura que habían sufrido diversos medios de comunicación haitianos y como se impedía que muchas noticias llegasen a Estados Unidos. Al igual que el testimonio de Ton Evans, Seligmann asegura haber visto en las cárceles a hombres desfigurados por la práctica del “sept”<sup>122</sup>, y que en el interior de Haití, sus habitantes se veían obligados a llevar copia de un pase llamado “bon habitant” para identificarse ante los marines, pudiendo ser asesinados o arrestados quienes no lo llevasen<sup>123</sup>. Seligmann insistió en que “la actitud mental predominante en los hombres enviados a asistir Haití ha sido determinantemente despreciable hacia los hombres de piel oscura, que la decencia ha estado casi fuera de la cuestión. La enfermedad estadounidense del prejuicio de color se ha exacerbado virulentamente”<sup>124</sup>.

Las críticas a las prácticas de la ocupación y a la presencia estadounidense de Haití también surgieron en algunos de los espacios de opinión de los intelectuales afroamericanos. Como ha recogido Plummer, la producción periodística y la presión ejercida desde distintos sectores como la NAACP lograron movilizar a muchos afroamericanos en contra de la ocupación estadounidense de Haití y hacerles partícipes de la resistencia<sup>125</sup>. Las opiniones sobre Haití habían sido variadas y contradictorias a lo largo del siglo XIX, “oscilaban entre los polos de expectación, orgullo y fervor misionero por un lado, y vergüenza, desespero e irritación, por el otro”<sup>126</sup>. La razón de esto se encontraba, según Plummer, en que “la inestabilidad de la política haitiana se daba en una era en la que la calidad del gobierno era considerada un reflejo de la capacidad racial”<sup>127</sup>. De esta forma, la crisis en Haití a inicios del siglo XX y los

---

<sup>120</sup> Seligmann, Herbert J., “The Conquest of Haiti”, en *The Nation*, 10/07/1920, vol. 111, n°. 2871, p. 35. [ps. 35-36].

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> Con “sept” se referían a una práctica de tortura en la que “la pierna de la víctima es comprimida entre dos rifles y la presión en contra de la espinilla aumenta hasta que la agonía le obliga a hablar”. En *ibidem*, p. 35.

<sup>123</sup> *Ibidem*, ps. 35-36.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>125</sup> Plummer, Brenda G., “The Afro-American Response to the Occupation of Haiti, 1915-1934”, en *Phylon*, vol. 43, n°. 2, 1982, ps. 125-143. La autora hace referencia a las diversas cartas que ciudadanos afroamericanos enviaron a editoriales, a sus senadores e incluso al presidente para exigir la retirada de Haití. NAACP son las siglas de The National Association for the Advancement of Colored People.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 128.

discursos que se habían desarrollado sobre esta en la prensa estadounidense, afectaban la capacidad de generar una solidaridad desde la negritud que no viniese informada por una lógica civilizatoria hacia los haitianos<sup>128</sup>. Sin embargo, esto comenzó a cambiar paulatinamente cuando la NAACP se opuso abiertamente a la ocupación. Como señaló Henry L. Suggs,

“entre 1915 y 1922 la prensa afroamericana hizo de la retirada de las fuerzas estadounidenses de Haití una *cause celebre*. Pero la eficacia de la prensa fue obstaculizada por la falta de una estrategia eficiente, el optimismo excesivo, la apatía de los negros, el racismo del Sur y la coerción oficial”<sup>129</sup>.

A pesar de la dificultad para la prensa afroamericana de lograr sus objetivos, esta contó con el apoyo de distintos intelectuales afroamericanos que se unieron a las críticas de la ocupación. Dos de estos fueron W.E.B. Du Bois y James Weldon Johnson<sup>130</sup>. Johnson tuvo, inicialmente, una postura menos crítica con esta. Como señala Plummer, no fue hasta la aprobación de la constitución haitiana de 1918 que este cambió su pensar y comenzó a “contribuir a alterar las opiniones de los otros”<sup>131</sup>. Además, ese periodo fue fundamental para el desarrollo de una solidaridad desde la negritud pues tanto las noticias de las prácticas de la violencia de la *corvée*, como la insistencia de conseguir una ley federal anti-linchamientos<sup>132</sup>, ubicaban en una misma posicionalidad a los negros (estadounidenses y haitianos) en defensa ante la supremacía blanca.

La serie de cuatro artículos publicados por Johnson en *The Nation* y titulados “Self-Determining Haiti”, es uno de los ejemplos de sus planteamientos críticos de la ocupación. En el primero de estos, el autor insistía en las motivaciones imperialistas y económicas de la intervención a pesar de que la sociedad estadounidense, según este,

---

<sup>128</sup> Como vimos anteriormente al presentar a la figura T. Holly quien migrara a Haití a mediados del siglo XIX y entendía que con la migración de afroamericanos se contribuía a elevar la raza negra en Haití. De forma similar, el intelectual afroamericano, Booker T. Washington, entendía que la clave del desarrollo en Haití pasaba por la extensión de la educación industrial. En Washington, Booker T., “Haiti and the United States”, en *Outlook*, vol. 111, 17/11/1915, p. 681. Véase también un artículo anterior en el que este defendió la presencia estadounidense en Haití pero insistió en que las formas en las que se gestiona debían ser las correctas y llenas de hermandad, además criticó las prácticas supremacistas blancas de los oficiales allí diciendo que había que tener cuidado con qué tipo de blancos se enviaba a esta primera experiencia con un país gobernado por negros. En Washington, Booker T., “On the American Occupation of Haiti”, en *The New York Age*, 18/10/1915.

<sup>129</sup> Suggs, Henry L., “The Response of the African American Press...”, *op. cit.*, p. 37.

<sup>130</sup> Sin embargo, Du Bois no pudo visitar Haití con Johnson pues se encontraba en París por la Conferencia Panafricanista. En *ibidem*, p. 35.

<sup>131</sup> Plummer, Brenda G., “The Afro-American Response...”, *op. cit.*, p. 131.

<sup>133</sup> Johnson, James Weldon, “Self-Determining Haiti I. The American Occupation”, en *The Nation*, 28/08/1920, vol. 111, n°. 2878, ps. 236-238.

asumiese la idea de la necesidad de intervenir por razones humanitarias y del mantenimiento de la ocupación para mantener la paz y el orden<sup>133</sup>. En el segundo artículo, Johnson examina los logros de la ocupación que se basaban en el mejoramiento de la limpieza, la sanidad y hospitales, y la construcción de autovías. El autor sostuvo que estos logros no eran representativos pues, en los primeros dos casos la situación no era mucho más grave que en otros países de la región y, en el tercer caso, la construcción de la autovía entre Puerto Príncipe y Cabo Haitiano resultó ser más útil para facilitar la transportación de los soldados estadounidenses que para el uso de los haitianos. Sin contar, desde luego, que esta había sido construida por la *corvée*<sup>134</sup>. En su tercera publicación, Johnson profundizaba en la relevancia del *National City Bank* en Haití y cómo se había establecido una relación triangular entre este, el Departamento de Estado y el Gobierno haitiano, siendo este último el más vulnerable. Ante las debilidades del gobierno de Dartiguenave y de la misma ocupación (reflejadas en la comisión de investigación que se estaba llevando a cabo en el senado estadounidense), Johnson traza las hipótesis de que la situación con el *National City Bank* llevaría a que, o bien Estados Unidos disolvía el Gobierno haitiano y establecía un régimen puramente militar, o bien, terminaría por retirarse de Haití y, con esto, sus intereses financieros<sup>135</sup>. Por último, en el cuarto artículo, Johnson describió a la “gente” de Haití<sup>136</sup> con un relato formalmente similar a otros típicos de viajeros del periodo. Sin embargo, dista mucho de reproducir los estereotipos imperantes sobre Haití como un espacio bajo la anarquía o la miseria. Este optó por describir Puerto Príncipe como una ciudad con aires de la Europa continental, a su vez que única y distinguida. Al relatar su viaje a Gonaïves, resaltó que los niños no parecían “más primitivos que los de los barrios de Nápoles, Lisboa o Marsella”<sup>137</sup>. Este definió a la élite haitiana como la representante del “verdadero” Haití, e insistió en que “para conocer la historia haitiana uno debe tener el privilegio de ser recibido como huésped en su casa [de los grupos educados]”<sup>138</sup>. Más

<sup>133</sup> Johnson, James Weldon, “Self-Determining Haiti I. The American Occupation”, en *The Nation*, 28/08/1920, vol. 111, n°. 2878, ps. 236-238.

<sup>134</sup> Johnson, James Weldon, “Self-Determining Haiti II. What the United States Has Accomplished”, en *The Nation*, 4/09/1920, vol. 111, n°. 2879, ps. 275-267.

<sup>135</sup> Johnson, James Weldon, “Self-Determining Haiti III. Government of, by, and for the National City Bank”, en *The Nation*, 11/09/1920, vol. 111, n°. 2880, ps. 295-297.

<sup>136</sup> Johnson, James Weldon, “Self-Determining Haiti IV. The Haitian People”, en *The Nation*, 25/09/1920, vol. 111, n°. 2882, ps. 345-347.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 345.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p 346.

aún, aseguraba que “la gente culta de cualquier parte del mundo se sentirá como en casa en la mejor sociedad haitiana”<sup>139</sup>. Al describir la pobreza rural, insistió en que esta no difería mucho de los marginados suburbios estadounidenses. Para el autor, sin embargo, los habitantes del mundo rural haitiano serían un impedimento para el desarrollo de Haití debido “no a que sus masas fuesen degradadas, vagas o inmorales, [sino a] que son ignorantes, no por limitaciones mentales sino por el analfabetismo impuesto”<sup>140</sup>. Una de las razones principales, según Johnson, habría sido la división entre el francés y el créole, siendo este último un impedimento para el aprendizaje de la lectura y la escritura. A pesar de esto, insistió en que la supuesta inferioridad de los haitianos no puede ser una excusa para mantener la ocupación que era “la vergüenza eterna de la conciencia de Estados Unidos”<sup>141</sup>.

La disyuntiva entre continuar en Haití o retirarse continuaba agudizándose a través de la prensa que lograba obtener y difundir información relacionada a los comportamientos de los soldados destacados en Haití. En 1922 *The New York Times* publicaba una nota titulada “*Demand Americans Quit Haiti At Once*”, en la que se presentaban las demandas hechas por la Asociación de Política Exterior y la Liga del Gobierno Popular referentes a la ilegalidad de la ocupación en Haití y a las atrocidades llevadas a cabo por los soldados estadounidenses bajo un régimen que entendían como ilegal. Además, los abogados firmantes enfatizaban en la necesidad de investigar a ciertos empresarios estadounidenses que habían incurrido en posibles actos de corrupción y sobornos para lograr que se incorporaran los derechos de propiedad privada y tenencia de tierras por parte de los extranjeros en la Constitución haitiana de 1918. Finalmente, estos hacen hincapié en la estrecha relación entre la corrupción y el fraude de estas compañías con los actos de violencia registrado en localidades a las afueras de Puerto Príncipe<sup>142</sup>.

Las críticas a la ocupación también llegaron desde la prensa extranjera. En los documentos relacionados a los asuntos internos de Haití del departamento de estado estadounidense se encuentran varios artículos publicados en distintos diarios de países latinoamericanos en donde se hacían estas críticas a la situación del país tras el

---

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> *Ibid.*

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>142</sup> “Demand Americans Quit Haiti At Once”, en *The New York Times*, 28/04/1922. En relación a las compañías fraudulentas véase, Plummer, Brenda G., “The Metropolitan Connection...”, *op. cit.*, p. 125.

asesinato de diez haitianos por oficiales estadounidenses en diciembre de 1929<sup>143</sup>. Por ejemplo, el diario *El Debate* publicó una nota titulada “La ocupación yanqui en Haití”, en la que se criticaba el imperialismo estadounidense en la isla aludiendo a que había cobrado unas 2.000 vidas haitianas. El autor además insiste en la violación de la soberanía haitiana y concluye diciendo que, según la *Foreign Affairs Association*, en Haití “se han violado todos los cánones del trato equitativo y recto entre naciones soberanas, así como todas las declaraciones americanas de buena fe internacional”<sup>144</sup>. El diario *El Liberal* planteó una comparación entre la situación de protesta en Haití y la nicaragüense y sostuvo los paralelismos por sus posiciones geográficas y los intereses estadounidenses. Luego de relatar la situación de 1915 y cómo Estados Unidos “aprovechó esa ocasión” para intervenir, asegura que la rebelión de entonces era similar a la que anteriormente había promovido Charlemagne Peralte (uno de los líderes de los “cacos”) y que tenía a los estadounidenses tan preocupados como los tenía Augusto Cesar Sandino en Nicaragua al alzarse contra el presidente nicaragüense Adolfo Díaz (aliado de Estados Unidos)<sup>145</sup>. Por su parte, el periodista Carlos Bauer Avilés, publicó un artículo sobre la comisión que el presidente Hoover enviaría a Haití para investigar la situación de la ocupación. En su artículo titulado “La comisión investigadora de Haití”, publicado en *Nuestro Diario*, Bauer critica la política estadounidense en Haití argumentando que esta solo ha respondido a los intereses de la propia industria de Estados Unidos, incluso aludiendo a que las mejoras sanitarias han sido pensadas para la protección de sus marines y nada más. Este insiste en que han mantenido la política de elegir al “hombre fuerte” que gobierne, como el caso del entonces presidente Louis Borno, sin cuestionar las prácticas estadounidenses en el país. El autor augura que, como en otros países latinoamericanos, Estados Unidos terminará retirando su apoyo a

---

<sup>143</sup> Estos documentos están disponibles en (National Archives Microfilm Publication M610, roll 28); Political Affairs; Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of Haiti, 1910-29, NAB.

<sup>144</sup> R. L., “La ocupación yanqui en Haití”, en *El Debate*, 10/12/1929. Además de los citados en este texto, también se guardan transcripciones traducidas al inglés de los siguientes artículos periodísticos enviados desde las embajadas de Santiago de Chile, Ciudad de Panamá y Buenos Aires. “The Happenings in Haiti”, en *La Nación*, 9/12/1929; “Haiti”, en *El Mercurio*, 11/12/1929; “The Events of Haiti”, en *El diario ilustrado*, 12/12/1929; “What Happened in Haiti?”, en *La Prensa*, 19/12/1929; “Students Against the Occupation in Haiti”, en *La Prensa*, 21/12/1929 (este recogía lo que fue la huelga de estudiantes de un instituto agrícola y que terminó con el saldo de diez jóvenes muertos, razón por la que la crítica mediática a la ocupación se radicalizó); “The Intervention of the United States in Haiti”, en *La estrella de Panamá*, 16/12/1929; y “A Group of Haitians Ask Supervision of the Elections”, en *La estrella de Panamá*, 17/12/1929.

<sup>145</sup> “La rebelión de Haití es una protesta contra el imperialismo yanqui”, en *El Liberal*, 11/12/1929.



Borno ahogado por las críticas y, una vez derrocado, buscará otro “hombre fuerte” con el que emprender sus nuevos planes<sup>146</sup>.

En 1930 *The New York Times* publicaba una nota sobre el periódico argentino *La Prensa*, que exigía la retirada inmediata de Haití y la devolución de sus poderes soberanos al parlamento haitiano. Los editores de *La Prensa* llevaban tiempo publicando artículos sobre las atrocidades cometidas por los militares estadounidenses en Haití, así como desmitificando los supuestos avances sociales en el país. En el artículo citado enfatizaban en la posibilidad de que la Comisión investigadora demostrara que ningún objetivo de la ocupación había sido alcanzado, por lo que para los haitianos sería mejor una retirada inmediata de los estadounidenses<sup>147</sup>. Aunque con resultado moderado, la comisión encontró que la ocupación de Estados Unidos, así como el gobierno de Louis Borno, eran rechazados sistemática y mayoritariamente por la población haitiana.

### **6.5. El fin de la ocupación y la resistencia haitiana (1930-1934)**

La comisión a la que se hacía referencia en los artículos anteriores era la nombrada por el presidente Herbert C. Hoover y que se encargaría de estudiar la realidad política, económica y social de la isla y cuán ciertos eran los alegatos de que una fuerte oposición estaba presionando para la salida de los administradores estadounidenses y del gobierno de Borno<sup>148</sup>. La Comisión Forbes llegó a Haití en febrero de 1930 cuando los cimientos de un gobierno clientelar, apoyado por el general John Russell, comenzaban a tambalear tras las acusaciones de que Borno tenía planificado hacer un traspaso de poder en vez de unas elecciones “democráticas”<sup>149</sup>. Según Donald Cooper, esta comisión “marcaba el punto de inflexión definitivo de las relaciones haitiano-americanas. Era el principio del fin de la ocupación”<sup>150</sup>.

Como ha sostenido Suzy Castor, este rechazo al vasallaje de Borno provocó el aumento del apoyo popular a los movimientos nacionalistas que habían ido surgiendo

---

<sup>146</sup> Bauer Avilés, Carlos, “La comisión investigadora de Haití”, en *Nuestro Diario*, 23/12/1929.

<sup>147</sup> “Free Haiti is Urged by Argentine Paper”, en *The New York Times*, 11/03/1930.

<sup>148</sup> Spector, Robert M. 1985. *W. Cameron Forbes and the Hoover Commissions to Haiti (1930)*, University Press of America, Boston, 1985.

<sup>149</sup> Schmidt, Hans, *The American Occupation...*, *op. cit.*

<sup>150</sup> Cooper, Donald, “The Withdrawal of the United States from Haiti, 1928-1934”, en *Journal of Inter-American Studies*, vol. 5, n°. 1, 1963, p. 94.

durante los años veinte<sup>151</sup>. La guerra contra los “cacos” había dejado miles de muertos y la continua crítica de que los oficiales estadounidenses estaban reproduciendo las prácticas segregacionistas en Haití ejercieron una fuerte presión mediática y política para que se comenzase a plantear la retirada. Desde una perspectiva decolonial, las prácticas de exclusión y racismo en la política exterior-Política exterior estadounidense, se evidenciaron en lo que David Nicholls ha entendido como “las burdas acciones de los estadounidenses tratando a todos los haitianos como ‘negros’”<sup>152</sup>. Con esto se refiere a las prácticas racializadas que no solo ejercieron contra los campesinos, sino también contra la élite afrancesada, y que llevaría a estos últimos a rechazar la ocupación y aferrarse a distintos discursos anti-americanos. A pesar de esto, algunos estadounidenses continuaban creyendo que “la ocupación ‘restauró el orden, puso en balance la Hacienda’ y como resultado, ‘una vez más, se le permitirá a los negros hacer experimentos con el auto-gobierno’”<sup>153</sup>. Así, para los estadounidenses partidarios de la ocupación, el fracaso del intento de civilizar Haití no sería responsabilidad de los militares estadounidenses. Por el contrario, evidenciaba “la naturaleza intratable de la política haitiana sumida en crisis”<sup>154</sup>.

A pesar de que la violencia y la resistencia estuvieron presentes durante los diecinueve años de ocupación, el periodo mayormente marcado por la resistencia ideológica fue la última década de la presencia estadounidense en Haití. En dicho contexto surgieron distintas resistencias ideológicas que partían, en términos generales, del rechazo absoluto a la ocupación, sin embargo, estas diferían en la construcción ontológica del haitiano. Desde la década del veinte la *Union Patriotique*, formada por George Sylvain, sirvió como frente político e interlocutor con sus aliados en Estados Unidos, la NAACP, para mantener una posición firme y solidaria en contra de la ocupación. Al igual que hicieron diversos líderes de la NAACP en publicaciones como *The Nation*, Sylvain “articuló la creciente indignación anti-americana de las clases

---

<sup>151</sup> Castor, Suzy, *La ocupación norteamericana...*, op. cit., p. 62.

<sup>152</sup> Nicholls, David, *From Dessalines to Duvalier...*, op. cit., p. 142. El autor dice “niggers” en referencia a la forma despectiva en la que los blancos estadounidenses se refieren a los afroamericanos y, aparentemente, a los haitianos en general durante el periodo de la ocupación.

<sup>153</sup> Véase, Waugh, Alec, *Hot Countries*, Paragon House, Nueva York, 1989, p. 273.

<sup>154</sup> Dash, J. Michael, *Haiti and the United States...*, op. cit., p. 139. Como ha recogido Michael Hunt, la actitud de Roosevelt de alejamiento de Haití basada en la idea de que los negros eran políticamente incapaces, persistió en el imaginario político estadounidense por, al menos, unas cinco décadas. En Hunt, Michael, *Ideology and US Foreign Policy*, Yale University Press, New Haven, 1987, p. 127.

educadas” a través de su periódico, *La Patrie*<sup>155</sup>. Incluso, como han señalado Martin Munro y Robbie Shilliam, “a pesar de la persistente francofilia entre la élite, también hubo una creciente desafección con el mimetismo cultural y una tendencia hacia el misticismo racial”<sup>156</sup>.

No obstante, fue el movimiento etnológico, o indigenista, el que sirvió de mayor inspiración e influyó a los tres grandes grupos de protesta de la década del treinta: el *noirisme*, el marxismo y el socialismo tecnocrático<sup>157</sup>. En términos generales, el indigenismo haitiano puede comprenderse como un paraguas crítico de la presencia occidental, de la occidentalización y, con ello, de la colonialidad del ser, en Haití. Si bien, los intelectuales considerados como “pre-indigenistas” se habían volcado hacia la occidentalización del país en un contexto post-independencia en que “la auto-definición y el reconocimiento internacional de la primera república negra llamaba a la negación de su ‘negrura’ y a una imagen de la nación como ‘civilizada’ [y] estado moderno”<sup>158</sup>, el intelectualismo indigenista planteó una crítica abierta a estas prácticas de la élite y vió en la recuperación del africanismo las soluciones para la reconstrucción política, social e identitaria, de Haití. Desde 1919, Jean Price-Mars había criticado duramente las políticas sociales, identitarias y culturales de la élite haitiana en su obra *La Vocation de l'élite*, sin embargo, la obra que más influyó en el pensamiento indigenista fue su ensayo *Ainsi parla l'oncle* de 1928. El pensamiento de Mars y, por tanto, del indigenismo haitiano, estuvo influenciado no solo por “los etnólogos europeos Lévy-Bruhl, como por los pensadores nacionalistas franceses como Charles Maurras y Maurice Barrès [...] sino también por el movimiento del Harlem Renaissance”<sup>159</sup>.

---

<sup>155</sup> Munro, Martin y Robbie Shilliam, “Alternatives sources of cosmopolitanism. Nationalism, Universalism and Créolité in Francophone Caribbean Thought”, en Shilliam, Robbie (ed.), *International Relations and Non-Western Thought. Imperialism, Colonialism and Investigations of Global Modernity*, Routledge, Londres, 2011, p. 167; véase también Dash, J. Michael, *Literature and Ideology in Haiti, 1915-1961*, Macmillan, Basingstoke, 1981, ps. 52-54.

<sup>156</sup> Munro, Martin y Robbie Shilliam, “Alternatives sources of cosmopolitanism...”, *op. cit.*, p. 167. Estos definen la obra de Sthéphen Alexis *Le Nègre masqué* (1933) como ejemplo “del indicativo de un sentimiento de identidad reprimida o escondida y de la necesidad de más modelos indígenas ‘auténticos’”.

<sup>157</sup> Véase, Nicholls, David, “Ideology and Political Protest in Haiti, 1930-46”, en *Journal of Contemporary History*, vol. 9, n.º. 4, 1974, 1996, ps. 3-26.

<sup>158</sup> Munro, Martin y Robbie Shilliam, “Alternatives sources of cosmopolitanism...”, *op. cit.*, ps. 167-168.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 168. Para un análisis detallado de la solidaridad identitaria entre Haití y el Harlem Renaissance, véase el capítulo “Dreaming the Same Dream: Harlem, Haiti and Racial Solidarity”, en Dash, J. Michael, *Haiti and the United States...*, *op. cit.*, ps. 45-72.

Tras el fin de la ocupación, el movimiento indigenista se vio dividido en dos vertientes, una dirigida al marxismo y la otra al africanismo. Munro y Shilliam sostienen que la vertiente marxista, inspirada en autores de finales del siglo XIX como Janvier y Firmin, retomaron la idea de ubicar a Haití “en la vanguardia de las naciones progresistas”<sup>160</sup>. Por su parte, la vertiente africanista fue más insistente en plantear la resistencia ideológica e identitaria y sus argumentos derivaron en la exaltación del negro haitiano sobre la barbarie “natural” de los mestizos y blancos. Este movimiento de librepensadores fue formado por Louis Diaquoi, Lorimer Denis y Francois Duvalier, quienes se hicieron llamar como el grupo *Trois D's*. Para 1932, Louis Diaquoi formó el grupo *Griots* en el que participaron poetas e intelectuales que reivindicaban la negritud y las raíces africanas. *Griot*, que significa poeta, es el nombre que se le da al cuentacuentos y a personajes que envuelven cierto misticismo<sup>161</sup>.

Tras la prematura muerte de Diaquoi, Duvalier y Denis comenzaron a escribir en relación a las relaciones de dominación entre el mestizo y el negro. Su postura se basó en el determinismo biológico y argumentaron sobre la imposibilidad del entendimiento entre mestizos/blancos y negros dado que la psicología de los segundos era distinta. Esta diferenciación biológica y psíquica les llevó a definir al negro en términos esencialistas. Desde una perspectiva decolonial, esta doctrina terminó por reproducir las dicotomías racializadas entre el ser y el no ser que se habían producido a lo largo de la modernidad/colonialidad. En este sentido, merece la pena recordar la crítica a los esencialismos hecha por Fanon cuando decía que “el que adora a los negros está tan ‘enfermo’ como el que los abomina”<sup>162</sup>. De igual forma, como han apuntado críticamente Munro y Shilliam, estos intelectuales construyeron un pensamiento que fue el resultado de un “africanismo lentamente mutado hacia [...] una ideología racial distorsionada”<sup>163</sup>. Dicha distorsión implicó una “balanza movediza de autenticidad: la verdadera alma haitiana era negra, y mientras más clara su piel, menos haitiano se era”<sup>164</sup>. No obstante, aunque esencialistas y dicotómicos, estos argumentos calaron hondo en los nacionalistas antiamericanos que hacia el final de la ocupación ostentaban el apoyo de las masas populares. Por tanto, los líderes haitianos del periodo posterior a

---

<sup>160</sup> Munro, Martin y Robbie Shilliam, “Alternatives sources of cosmopolitanism...”, *op. cit.* p. 169.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>162</sup> Fanon, Franz, *Piel negra, máscaras...*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>163</sup> Munro, Martin y Robbie Shilliam, “Alternatives sources of cosmopolitanism...”, *op. cit.*, p. 168-169.

<sup>164</sup> *Ibidem*.

la ocupación formaban parte de esta generación que vio en la ideología de africanidad distorsionada y autenticidad racial “la racionalidad para una dictadura popular negra”<sup>165</sup>.

Se puede decir, por tanto, que la relevancia de la resistencia intelectual a lo largo de la década del veinte no fue, ni mucho menos, menor, como se constata en el hecho de que en las elecciones del 14 de octubre de 1930, salieron electos cuarentainueve diputados nacionalistas y solo dos cooperacionistas<sup>166</sup>. La elección del presidente, estaba en manos de los diputados. Había siete candidatos para ocupar la silla presidencial, cargo controvertido dado que su primera acción tendría que ser aprobar un plan para la retirada de las tropas estadounidenses, así como otro de reconstrucción social post-ocupación. Precisamente, entre los candidatos más destacados se encontraban dos intelectuales negros provenientes de la clase media y propulsores del nacionalismo haitiano, Jean Price Mars y Horace Pauléus Sannon. Sin embargo, no fueron estos los más favorecidos sino los candidatos nacionalistas de mayor prestigio dentro de la burguesía<sup>167</sup>. De esta forma, el también nacionalista Sténio Vincent se impuso con el favor de treinta diputados. Para Castor, a pesar de las apariencias de cambio y unidad, “la victoria nacionalista no implicaba ningún cambio social que hubiese acarreado una nueva clase al poder. Los elegidos eran los mismos miembros de la elite política tradicional, representantes de la burguesía, de la clase feudal y de la intelectualidad en busca de la fortuna rápida”<sup>168</sup>.

Finalmente, el 15 de agosto de 1934 el último contingente del ejército de Estados Unidos se retiró de Haití<sup>169</sup>. El fin de esta ocupación no fue un caso aislado ya que durante toda la década Estados Unidos retiró sus tropas de otros países latinoamericanos, entre estos, Nicaragua y República Dominicana. Pronto comenzó la doctrina de la “buena vecindad” en la política exterior estadounidense, paralelamente al establecimiento de la dictadura de François Duvalier, continuada por su hijo Jean-Claude Duvalier. Seis décadas después de la retirada, Estados Unidos volvió a invadir Haití en nombre de la democracia.

---

<sup>165</sup> Dash, J. Michael, *Literature and Ideology...*, *op. cit.*, p. 101; ver también, Munro, Martin y Robbie Shilliam, “Alternatives sources of cosmopolitanism...”, *op. cit.*, p. 169.

<sup>166</sup> Castor, Suzy, *La ocupación norteamericana...*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>169</sup> No obstante, Estados Unidos mantuvo el control de la banca haitiana hasta 1947.

## 6.6. Conclusiones. Identidades intervencionistas y predación de la otredad haitiana

Como se ha discutido, la intervención y ocupación estadounidense de Haití entre 1915 y 1934 marcó un hito en las relaciones políticas entre ambos estados pero, más aún, en las prácticas discursivas del primero sobre el segundo. Hilbourne Watson ha sostenido que el Caribe, con su población negra, fue uno de los primeros espacios donde la potencia estadounidense probó (fuera de su país) estrategias de poder marcadas por sus imaginarios y políticas raciales<sup>170</sup>. En este sentido, Haití no solo no fue una excepción, sino que representó el paradigma por excelencia de estas prácticas que se articulaban en base a su construcción racial como república negra proyectada en su epidermis y en sus costumbres.

A lo largo de este capítulo se han analizado los discursos que permiten comprender cómo los imaginarios estadounidenses sobre Haití reflejaron su continua racialización en términos contrarios asimétricos y cómo esto informó las prácticas concretas de gestión de la otredad en el escenario colonial. Dichos discursos estuvieron informados por los legados de las teorías racialistas de finales del siglo XIX así como por imaginarios colectivos anteriores que, desde la propia Revolución haitiana, habían constituido a Haití como ese espacio rebelde e indomable, que generaba tanta fascinación como temor.

La intervención, como momento psicológico e histórico, indicó diferentes posturas identitarias en Estados Unidos y en Haití. Mientras que para el primero, supuso la confirmación del Caribe como un área necesitada de su tutela, para el segundo significó su caída bajo el yugo de la dominación tras un siglo de libertad conquistada. Sin embargo la resistencia identitaria haitiana abrió un horizonte de expectativa basado en la recuperación y re-significación de su negritud y, por tanto, en la reapropiación de Han y Calibán<sup>171</sup>. Empero, el distintivo anti-intervencionista generado desde su guerra de independencia, unido al legado de este nuevo momento de dominación bajo una fuerza blanca y extranjera, sirvió como un dispositivo de poder y marca identitaria de la dictadura de los Duvalier. Dicha marca identitaria continuó afectando a Haití por muchas más décadas y, como se presenta en el siguiente capítulo, al llegar el periodo de

---

<sup>170</sup> Watson, Hilbourne, "The Racialization of Global...", *op. cit.*, ps. 449-483.

<sup>171</sup> Dash, J. Michael, *Haiti and the United States...*, *op. cit.*, p. 44.

transición a la democracia la ‘raza’ volvió a ser re-significada y a tener un rol fundamental en las prácticas discursivas de Estados Unidos hacia Haití.

## 7. Liberalismo, colonialidad y neo-racismo en la cultura política liberal de la posguerra Fría

*“Esta obsesión con el trono del poder era la obsesión del ajeno, la obsesión del gobierno estadounidense, la obsesión del corresponsal extranjero [...] La mayoría de los haitianos trataban de rehuir su mirada del palacio, de evitarlo. Ellos sabían que Haití es más grande que eso”<sup>1</sup>.*

*“El hecho incómodo con el que se enfrenta la política estadounidense es que la gente huye de los “haitís” del mundo por una combinación de motivos. Todos se merecen algo de compasión, pero ¿cuánta?”<sup>2</sup>*

### 7.1. Introducción

En las últimas dos décadas Haití ha sido intervenida militarmente en dos ocasiones y tras el seísmo de 2010, la presencia extranjera de fuerzas de mantenimiento de la paz, agentes de cooperación y organizaciones no-gubernamentales con una agenda de construcción de la paz liberal representan la “realidad” de este país<sup>3</sup>. Si bien el periodo de la dictadura de los Duvalier no fue, ni mucho menos, uno de aislamiento, fue desde finales de la década de los años setenta que las presiones sociales, internas y externas, comenzaron a tener sus efectos sobre la estabilidad del régimen<sup>4</sup>. Desde la caída de Jean Claude Duvalier en 1986 los incipientes discursos que vinculaban la democracia liberal

---

<sup>1</sup> Wilentz, Amy, *The Rainy Season*, Simon & Schuster, Nueva York, 1989, p. 398.

<sup>2</sup> Newsweek, 1/12/1991.

<sup>3</sup> En 1994 se llevó a cabo la operación militar “Defender la democracia” y en 2004, ante una situación que aún no ha sido esclarecida del todo, el presidente Aristide (cumpliendo su segundo mandato) fue obligado a abandonar el gobierno y una fuerza interina multinacional, compuesta por Estados Unidos, Francia y Canadá, llevó a cabo la operación “Aseguremos el mañana”. En esta investigación se atiende exclusivamente a la intervención de 1994, sin embargo, en las conclusiones señalo brevemente algunas cuestiones relevantes de los discursos desarrollados tras dicha intervención. Por otro lado, la proliferación de la presencia de agentes de cooperación y organizaciones no gubernamentales es analizada críticamente en Pierre Étienne, Sauveur, *Haiti: l'invasion des ONG*, Les Editions de CIDIHCA, Puerto Príncipe, 1997; Di Razza, Namie, *L'ONU en Haïti depuis 2004*, L'Harmattan, París, 2010; Gedeon, Jean, *La Reconstruction d'Haïti, l'extrême pauvreté: un an jeer fondamental*, L'Harmattan, París, 2011. También desde una crítica a estas organizaciones y una aportación al conocimiento de las formas otras de organización provenientes, en este caso, de grupos de mujeres haitianas, véase, Morales, Pablo y Marc Schuller (eds.), *Tectonic Shifts. Haiti since the Earthquake*, Kumarian Press, Sterling, 2012.

<sup>4</sup> Sobre la presión ejercida por el gobierno de Jimmy Carter a la dictadura de Duvalier por la crisis humanitaria en Haití, véase, Human Rights Watch, *Haiti's Rendezvous with History. The Case of Jean-Claude Duvalier*, abril 2001, p. 11; Fatton, Robert, *Haiti's Predatory Republic: The Unending Transition to Democracy*, Lynne Rienner Publishing, Boulder y Londres, 2002, ps. 57-58 y también, en publicaciones más generales como Randall, Stephen J. y Graeme S. Mount, *The Caribbean Basin. An international history*, Routledge, Londres y Nueva York, p. 131 e Irele, F. Abiola y Biodun Jeyifo (eds.), *The Oxford Encyclopedia of African Thought, vol. I. Abolitionism-Imperialism*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 329.



a la seguridad, al desarrollo y a la paz, comenzaron a proyectarse sobre Haití, su transición a la democracia y su “inevitable” devenir en un estado democrático liberal<sup>5</sup>. En este sentido, desde sus inicios la transición haitiana se veía sujeta por las prácticas políticas, materiales e identitarias de la cultura política liberal. Aquella que había informado a los imaginarios sobre Haití en el largo siglo XIX, que había fomentado su control en tanto espacio “tropical” y “salvaje”, y que ahora, “sanitizada” a través de la “pseudo ciencia” del desarrollismo, veía re-significar su supremacía ante el otro que también era re-significado<sup>6</sup>. El escenario de la posguerra Fría, desde luego, era distinto. Como discuto a continuación, surgieron y re-surgieron normativas, enunciados, regímenes de saber y prácticas de otorgación que hacen de dicho periodo uno complejo y atravesado por múltiples dispositivos de poder. Sin embargo, las prácticas discursivas e identitarias estadounidenses sobre Haití reflejaron las constantes de la cultura política liberal (exclusión, tutelaje y neo-racismo) y se mostraron, nuevamente, en términos predatorios hacia la otredad. Con nuevos enunciados y re-significaciones, la política exterior-Política exterior continuó enmarcando las relaciones entre la zona del ser y la zona del no ser articuladas en torno a la racialización de Haití.

Por tanto, cabe preguntarse como hiciera en la introducción de esta investigación, ¿cómo la cuestión racial afectó a las prácticas discursivas estadounidenses durante la crisis política en Haití en la posguerra Fría y ante el imaginario de la era ‘post-racial’ en la política global? ¿Qué significó el haitiano y su haitianidad para la cultura política liberal en dicho contexto? ¿Cuáles fueron las narrativas haitianas de esta crisis política? Ante el escenario de la política global en la posguerra Fría, a lo largo de este capítulo argumento que la ‘raza’ ha tenido un rol articulador en la reconstrucción identitaria estadounidense y en la reproducción de la haitianidad a través de los enunciados de la democracia liberal, los estados fallidos y la reproducción de identidades amenazantes, entre otros. Así, la ‘raza’, en tanto dispositivo de poder de la cultura política liberal, ha sido ejercida entre un ir y venir de prácticas y

---

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, Rotberg, Robert I., “Haiti’s Past Mortgages Its Future”, en *Foreign Affairs*, vol. 67, n°. 1, 1988, ps. 93-109 y Maingot, Anthony P., “Haiti: Problems of a Transition to Democracy in an Authoritarian Soft State”, en *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 28, n°. 4, 1986-1987, ps. 75-102.

<sup>6</sup> Gruffydd Jones, Branwen, “‘Good governance’ and ‘state failure’: the pseudo-science of statesmen in our times”, en Anievas, Alexander, Manchanda, Nivi y Robbie Shilliam (eds.), *Race and Racism in International Relations: Confronting the global colour line*, Routledge, Londres y Nueva York, 2015, p. 72.

saberes heterárquicos sobre las subjetividades. De igual forma, la racialización de las prácticas de dominación colonial y de colonialidad, ejercidas a través de los discursos y dispositivos de la paz liberal, como presentaré más adelante, fue evidenciada y contestada desde las narrativas haitianas en pleno proceso.

En este capítulo abordo, en primer lugar, el contexto político de la posguerra Fría planteando cuatro cuestiones relacionadas. Estas son: el discurso del “Nuevo Orden Mundial”; las lecturas posibles de los desafíos a las democracias occidentales; el desarrollo teórico de la tesis de la paz democrática; y las intervenciones humanitarias junto al complejo de la paz liberal tomando en cuenta sus mayores postulados y críticas en la disciplina de las RRII. Partiendo de esto, presento cómo se desarrollaron las prácticas de construcción identitaria estadounidense y la producción de la haitianidad en términos de otredad (bárbara/no-democrática) en un contexto de neo-racismo en la política global e informado por los discursos del “estado-fallido”. En segundo lugar, analizo el proceso de la crisis haitiana de inicios de la década de los años noventa y cómo operaron en dicho periodo las tres constantes de la cultura política liberal. Por un lado, tomo en cuenta los discursos de exclusión ontológica que se reprodujeron en relación a la crisis haitiana. A su vez, presento los dispositivos de poder ejercidos desde el neo-racismo en términos de biopoder y colonialidad del ser, y que se materializaron en las prácticas del embargo económico impuesto por la comunidad internacional sobre Haití y en la crisis humanitaria de los refugiados haitianos. Por último, estos análisis se hacen en consonancia a las narrativas haitianas publicadas en el diario *Le Nouvelliste* durante el proceso político que devino en la intervención militar “Defender la democracia” de 1994. Es necesario señalar la importancia de dar cuenta de dichas narrativas pues, a día de hoy, el único acceso posible a estos artículos periodísticos es a través de la visita a las propias oficinas del diario o a la Bibliothèque Nationale de Haïti.

## **7.2. El régimen de poder/saber en la posguerra Fría**

En 1994 se llevó a cabo en Haití una de las primeras intervenciones humanitarias y “en defensa de la democracia” de la posguerra Fría<sup>7</sup>. La operación “Defender la

---

<sup>7</sup> Ruiz-Giménez Arrieta, Itziar, *La historia de la intervención humanitaria. El imperialismo altruista*, La Catarata, Madrid, 2004, p. 112.

democracia” devolvió al presidente electo democráticamente Jean-Bertrand Aristide al gobierno e inauguró la ocupación por parte de fuerzas multinacionales de Haití que, a día de hoy, siguen afectando el quehacer político y social en este país. Como se ha visto, esta era la segunda vez en el siglo XX que Estados Unidos intervenía y ocupaba Haití ante la percepción de un posible estado de anarquía y la amenaza que la falta de gobernabilidad democrática podía representar para la seguridad nacional. La crisis política causada por el golpe de estado a Aristide devino en un gran reto para el discurso de la democracia liberal apoyado por Estados Unidos y, en este nuevo contexto internacional, por organizaciones internacionales como la ONU y la OEA<sup>8</sup>.

Este nuevo contexto trajo consigo la revitalización de diversos estándares que sirvieron para la exclusión ontológica de ciertos estados en la comunidad internacional, entre estos, el “nuevo estándar civilizatorio” formado por el imperativo de la democracia liberal y el discurso de los derechos humanos<sup>9</sup>. Como ha sido sostenido por diversos autores, “‘el buen gobierno’, los derechos humanos, el imperio de la ley y el desarrollo y el mercado libre”<sup>10</sup> surgieron como principios organizativos “para el despliegue de las actividades de las Naciones Unidas, incluyendo el desarrollo, la asistencia electoral y las intervenciones de mantenimiento de la paz”<sup>11</sup>. En este sentido, a partir de la crisis política haitiana de inicios de la década del noventa, este país se

---

<sup>8</sup> El entonces Secretario General de la ONU, Boutros Boutros-Ghali, promovió la Teoría de la Paz Democrática y la Estrategia de Diplomacia Preventiva en *An Agenda for Peace*, dirigida a la Asamblea General y al Consejo de Seguridad el 17 de junio de 1992. La OEA había hecho una referencia previa a estos mismos postulados en la Resolución de Santiago de 1991. Según Robert Pastor, esta resolución fue de gran satisfacción para la delegación de los Estados Unidos pues, “desde el punto de vista de Estados Unidos, la Resolución de Santiago era una buena señal; significaba que habría un apoyo colectivo para uno de sus objetivos centrales en el hemisferio: democracia”. En Pastor, Robert, “The Delicate Balance between Coercion and Diplomacy: The Case of Haiti, 1994”, en Art, Robert y Patrick Cronin (eds.), *The United States and Coercive Diplomacy*, United States Institute of Peace, Washington D.C., 2003, p. 121. En este instrumento normativo, los países miembros de la OEA declaraban: “Su compromiso indeclinable con la defensa y promoción de la democracia representativa y de los derechos humanos en la región, dentro del respeto de libre determinación y no intervención [...] Su determinación de adoptar un conjunto de procedimientos eficaces, oportunos y expeditos para asegurar la promoción y defensa de la democracia representativa, de conformidad con la Carta de la OEA”. AG/RES. 1080 (XXI-O/01) sobre democracia representativa, Tercera Sesión Plenaria de la OEA, 4 de junio de 1991, Santiago de Chile.

<sup>9</sup> Ruiz-Giménez Arrieta, Itziar, *La historia de la intervención humanitaria...*, op. cit., p. 159.

<sup>10</sup> Mac Ginty, Roger y Oliver P. Richmond, “Myth or Reality: Opposing Views on the Liberal Peace and Post-war Reconstruction”, en *Global Society*, vol. 21, n.º. 4, 2007, p. 491.

<sup>11</sup> Zanotti, Laura, “Governmentalizing the Post-Cold War International Regime: The UN Debate on Democratization and Good Governance”, en *Alternatives*, vol. 30, n.º. 4, ps. 461-487.

convirtió en un laboratorio del tutelaje internacional y de los procesos y prácticas de construcción de la paz liberal<sup>12</sup>.

Es necesario señalar las características de dicho contexto y de sus actores para poder trazar un mapa de cómo los discursos y prácticas que conformaron el régimen de verdad en la posguerra Fría ejercieron diversos dispositivos de poder sobre la otredad. En primer lugar, el “Nuevo Orden Mundial”, como fue proclamado por el Secretario General de la ONU, Javier Pérez de Cuéllar y, posteriormente, por el entonces presidente de Estados Unidos, George H.W. Bush. En su discurso sobre el “Nuevo Orden Mundial”, Pérez de Cuéllar sostuvo que en esta nueva era debían primar los principios cardinales de la Carta de la ONU, esto es “la auto-determinación de los pueblos y el respeto a los derechos humanos”<sup>13</sup>. De su discurso se desprenden, además, varias cuestiones que, si bien retoman postulados propios de la Carta, apuntan a la dirección tomada posteriormente por la ONU en la década del noventa y que, por consiguiente, afectaron el manejo de la crisis haitiana. En primer lugar, este recuerda que son las “sanciones económicas u otras medidas” que eviten el uso unilateral de la fuerza, las que deben ser aplicadas en caso de conflicto. Para Pérez de Cuéllar, “las Naciones Unidas entran en la era posterior a la guerra fría como el principal elemento estabilizador para un mundo cambiante” y es su experiencia la que le permite “administrar las transiciones pacíficas en las sociedades que son escenarios de conflictos”; el nuevo orden debe estar basado “estrictamente en la paz”; y, por último, la pobreza, la desigualdad y la explosión demográfica han generado condiciones extremas que “amenazan con el desorden en todo el globo”<sup>14</sup>.

Por su parte, el “Nuevo Orden Mundial” propuesto por Bush se planteó sobre los principios de “justicia y juego limpio que protegerían a los débiles de los fuertes [...] en este nuevo mundo que tenemos, el desorden ha sido ahuyentado, los estados no se atreverán a devorar a sus vecinos [...] Estados Unidos aparece como la gran potencia

---

<sup>12</sup> Desde 1991 han intervenido en Haití las siguientes misiones de las Naciones Unidas: Misión Civil Internacional en Haití (MICIVIH); Misión de las Naciones Unidas en Haití (UNMIH); Misión de Apoyo de las Naciones Unidas en Haití (UNSMIH); Misión de Transición de las Naciones Unidas en Haití (UNTMIH); Misión de Policía Civil de las Naciones Unidas en Haití (MIPONUH); por último, la Misión de Estabilización de las Naciones Unidas en Haití (MINUSTAH) desde 2004 hasta el presente.

<sup>13</sup> “El Nuevo Orden Internacional según el Secretario General de la ONU”, documento 27, en Martínez Lillo, Pedro y Juan Carlos Pereira Castañares (comps.), *Documentos Básicos sobre Historia de las Relaciones Internacionales (1815-1991)*, Editorial Complutense, Madrid, 1995, p. 710.

<sup>14</sup> *Ibidem*, ps. 710-711.

mundial y todo esto con escasos costes en vidas humanas”<sup>15</sup>. La política de apoyo a la democracia de Bush heredó importantes características de la Doctrina Reagan como la consigna de la “paz a través de la fuerza”, a la que este hizo referencia al tomar posesión de su cargo<sup>16</sup>. A su vez, sus discursos ante los estados miembros de la ONU, como sostuvo Kissinger, se dieron en “términos clásicamente wilsonianos”, apelando a la “asociación basada en la consulta, la cooperación y la acción colectiva”<sup>17</sup>, o como el proyecto conocido como “compromiso colectivo”<sup>18</sup>. En este contexto, en un discurso ante el Congreso de Estados Unidos en septiembre de 1990, planteó que “el final de la Guerra Fría, proporciona a Estados Unidos la oportunidad de construir un sistema internacional justo y pacífico que, basado en los valores occidentales de libertad y democracia, tenga en cuenta la creciente interdependencia económica, tecnológica e informativa del planeta”<sup>19</sup>. Dicho “orden” o “sistema” era construido sobre las bases del “triunfo” de la democracia liberal y de la cultura política liberal representada por el gobierno y modelo político estadounidense que no solo era republicano y liberal, sino que además, partía de su auto-comprensión como justo y benevolente.

Este mismo orden discursivo fue promovido por Bill Clinton en su discurso al pueblo estadounidense antes de iniciar la operación militar “Defender la democracia” para restaurar el gobierno de Aristide. Este dijo:

“La historia nos ha enseñado que preservar la democracia en nuestro hemisferio fortalece la seguridad y la prosperidad de América. Las democracias aquí son más propensas a mantener la paz y a estabilizar nuestra región, y más propensas a crear mercados libres y oportunidades económicas, y a convertirse en socios comerciales fuertes y fiables, y son más favorables a proveer a sus pueblos con

---

<sup>15</sup> Discurso de George H.W. Bush el 6 de marzo de 1991 al finalizar la Guerra del Golfo Pérsico. Citado en Peñas Esteban, Francisco Javier, *Hermanos y enemigos. Liberalismo y Relaciones Internacionales*, La Catarata, Madrid, 2003, p. 22. Peñas Esteban recuerda que Bush llamó la guerra en términos de “nice little war”, como se llamaban a las guerras coloniales de la reina Victoria de Inglaterra. A dos años de la intervención en Haití, el asesor del gobierno estadounidense, Strobe Talbott, hacía referencia a la facilidad de la operación en Haití “Defender la democracia” en términos de “invasión permisiva”. En Talbott, Strobe, “Democracy and National Interest”, en *Foreign Affairs*, vol. 75, n.º. 6, 1996, ps. 47-63.

<sup>16</sup> García, David *Una estrategia de primacía: la administración Bush, las relaciones trasatlánticas y la construcción de un nuevo orden mundial 1989-1992*, n.º. 22-23, UNISCI PAPERS, 2002.

<sup>17</sup> Kissinger, Henry, *Diplomacia*, Ediciones B, Barcelona, 1996, p. 865. Traducido por Monica Utrilla.

<sup>18</sup> Melanson, Richard A., *American Foreign Policy Since the Vietnam War. The Search of Consensus since Nixon to Clinton*, 3<sup>ra</sup> ed., M.E. Sharpe, Armonk, 2000, p. 220.

<sup>19</sup> Bush, George H.W., “Toward a New World Order”, *US Department of State Current Policy*, n.º. 1298, 11/09/1990, citado en Ruiz-Giménez Arrieta, Itziar, *La historia de la intervención humanitaria..., op. cit.*, p. 113.

las oportunidades que les animarán a permanecer en sus países y a construir su propio futuro”<sup>20</sup>.

Con estas palabras, Clinton plasmaba la conjunción entre democracia liberal, paz, orden y capitalismo de mercado. Sin embargo, de su discurso también se desprende una cuestión fundamental, y es que la puesta en práctica de estos enunciados en el resto de países americanos tendría el efecto de animar a los otros a “permanecer en sus países”. Esta cuestión no es menor si se atiende a que una de las principales crisis humanitarias que ejerció mayor presión sobre la gestión de Clinton de la situación política en Haití fue la relacionada a las constantes llegadas de refugiados haitianos a las costas de Florida. Como presentaré más adelante, los refugiados significaron un reto aún mayor al discurso de la democracia liberal al estos ser producidos tanto como objetos/sujetos a temer, así como las víctimas en nombre de las cuales había que intervenir. La relación discursiva, material e identitaria con los refugiados fue difusa y demostró, una vez más, las constantes de la cultura política liberal en torno al discurso del miedo y, en este caso, al neo-racismo. El impacto de esta construcción identitaria no es menor si se toma en cuenta, como sostuvo Edward Said, que cuando la retórica del poder “se despliega en un decorado imperial, el decorado produce con demasiada facilidad una ilusión de benevolencia”<sup>21</sup>.

En segundo lugar, este momento tuvo, al menos, dos lecturas diferenciadas en la posguerra Fría. Como he mencionado anteriormente en esta investigación, el escenario de la política global tras la Guerra Fría fue proyectado igualmente en términos de oportunidad y en términos de peligro. De forma similar al giro del siglo XIX al XX, el liberalismo y el realismo en la disciplina de las RRII se confrontaron en torno a la idea de qué representaba para las potencias occidentales, en términos generales, y para Estados Unidos, en particular, la interacción y prácticas políticas con otros estados más allá de la civilización occidental, o más allá de las democracias occidentales. La agencia del otro vuelve a representar un problema para la estabilidad del ser (civilizado o

---

<sup>20</sup> *C-Span Video Library*, 15/09/1994. Citado también en Smith, Tony, “In Defense of Intervention”, en *Foreign Affairs*, vol. 73, n.º. 6, 1994, p. 42. Más adelante señalaré las palabras precisas con las que Clinton proyecta la situación de Haití como una amenaza para Estados Unidos y los valores que defiende.

<sup>21</sup> Said, Edward, *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 2004, ps. 19-20. Más aún, Said dice: “Mucha de la retórica del ‘Nuevo Orden Mundial’ promulgada por el gobierno norteamericano tras el final de la guerra fría, con su repetitivo autobombo, su inocultable triunfalismo y sus proclamas solemnes de responsabilidad, podría haber sido suscrita por el personaje de Conrad: somos el número uno, estamos obligados a dirigir, defendemos la libertad y el orden, y así sucesivamente”.

democrático) y a despertar las ansiedades de las identidades predatorias en relación a la otredad.

En tercer lugar, este contexto estuvo informado por la tesis de la paz democrática que puede comprenderse como el régimen de saber de la democracia liberal. En el contexto de la política exterior estadounidense durante la administración de Bill Clinton, sus mayores propulsores y defensores fueron Anthony Lake y Strobe Talbott. En términos generales, la tesis de la paz democrática se sostiene sobre la asunción de que las democracias son menos propensas a hacerse la guerra entre sí, por tanto, es del interés de las democracias occidentales (y de Estados Unidos) expandir la comunidad de democracias<sup>22</sup>. Con ello, como sostuvo Lake, se incluye “la expansión de los mercados libres, el arreglo pacífico de los conflictos y la promoción de la seguridad colectiva”<sup>23</sup>. Su discurso apela, además, a la no separación entre “intereses e ideales” los cuales conllevan la “responsabilidad” de promover la expansión de la democracia<sup>24</sup>. En dicha expansión de la democracia, desde luego, las intervenciones humanitarias también tuvieron un rol fundamental. Para Lake “las acciones humanitarias estimulan el apoyo de la opinión pública estadounidense a nuestra participación en el extranjero”, los cuales, “también pueden fomentar el desarrollo de la democracia y el mercado en muchas zonas del mundo”<sup>25</sup>. De esta forma, este no solo concreta los intereses estadounidense en términos de democracia, paz y libre mercado como una proyección al

---

<sup>22</sup> John M. Hobson recuerda que la tesis no dice que estos estados sean inherentemente pacíficos, sino que no se hacen la guerra entre sí, y que esta establece “un mundo de estados civilizados que forman una zona de paz, mientras que el mundo bárbaro de los estados autocráticos forma una zona de guerra”. Esto, por tanto, “refleja su señalamiento del discurso del estándar de civilización”. En Hobson, John M., “Imperialist Eurocentrism: post-1989 ‘Western-liberalism’ and the return to post-1830 liberal paternalist Eurocentrism”, en *The Eurocentric Conception of World Politics. Western International Theory, 1760-2010*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, p. 307.

<sup>23</sup> Lake, Anthony, “Confronting Backlash States”, en *Foreign Affairs*, vol. 73, n.º. 2, 1994, p. 45.

<sup>24</sup> *Ibidem*. Por su parte, Peñas Esteban ha descrito el discurso de Lake a partir de cuatro características. En primer lugar, “los principios que su país defiende [Estados Unidos] –la democracia y la economía de mercado– disfrutan de más amplia aceptación que nunca [...] Estas conclusiones se hacen eco de los valores básicos de los Estados Unidos: que los individuos han sido creados iguales y libres y que se es ha concedido el derecho divino a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”. En segundo lugar, “Estados Unidos es su principal potencia en términos sociales, económicos, políticos y militares”. En tercer lugar, “los conflictos actuales son endógenos a los estados y no exógenos. No es el carácter conflictivo del sistema internacional el que propicia los conflictos, sino las crisis de legitimidad dentro de los estados constituidos”. Por último, “la aceleración del pulso del planeta y su unificación, de tal manera que, como según Lake, observa a menudo el Presidente Clinton, la línea que separa la política exterior de la política interior ha desaparecido”. En Peñas Esteban, Francisco Javier, *Hermanos y enemigos...*, op. cit., ps. 269-270.

<sup>25</sup> Discurso de Anthony Lake citado en Ruiz-Giménez Arrieta, Itziar, *La historia de la intervención humanitaria...*, op. cit., p. 117.

futuro, sino también, como una “expresión de lo que somos como nación” apelando así al excepcionalismo de la identidad estadounidense<sup>26</sup>. Más aún, en los planteamientos de Lake, como argumenta Itziar Ruiz-Giménez, “se puede rastrear su interrelación, eso sí, con nuevos ropajes: geoestratégica (las democracias son más seguras ya que no guerrearán entre sí), económica (son más eficaces económicamente y proclives a la economía de mercado) y civilizatoria (la modernidad liberal, democrática y capitalista como el mejor horizonte moral)”<sup>27</sup>. Para esta autora, con el orden discursivo promovido desde estos términos “[r]esurgía así el *altruismo agresivo* que, a finales del siglo XX, se torna en condicionalidad política de la ayuda y en una nueva *política de cañoneras humanitaria*”<sup>28</sup>.

Talbott, por su parte, como sostiene Francisco Javier Peñas Esteban, entiende que “la esencia de la lógica de la política de seguridad nacional de promover, apoyar y, en su caso, defender la democracia en otros países”, parte de la idea de que, “[e]n un mundo interdependiente [...] cuanto más amplia sea y más entrelazada esté la comunidad de naciones democráticas, más seguros y prósperos serán los Estados Unidos”<sup>29</sup>. En este sentido, al hacer referencia a la operación militar “Defender la democracia” en Haití, este la planteó como una “invasión permisiva” que, además, demostró ser “exitosa” al lograr que en 1996 se traspasase pacíficamente el poder a un nuevo presidente tras unas elecciones democráticas<sup>30</sup>.

Peñas Esteban señala dos lecturas que, puestas en común, permiten comprender la tesis de la paz democrática como régimen de saber de la cultura política liberal en la posguerra Fría. Por un lado, este plantea que desde el constructivismo se puede comprender la tesis de la paz democrática y sus percepciones de “la amistad o enemistad en la política global” como unas relaciones “construidas socialmente y [que] se derivan del aprendizaje adquirido en la interacción: los estados infieren actitudes pacíficas o belicosas del grado de violencia en la que se sustenta la estructura interna de los otros estados”<sup>31</sup>. Por otro lado, recupera los argumentos de John Owen quien señala cómo el liberalismo inspira la tesis de la paz democrática en tanto que “la democracia

---

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>28</sup> *Ibid.* El término “políticas de cañoneras”, es de Francisco Javier Peñas Esteban en *Hermanos y enemigos...*, *op. cit.*, p. 49. Cursivas del original.

<sup>29</sup> Talbott, Strobe, “Democracy and National Interest”..., *op. cit.*, ps. 48-49

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Peñas Esteban, Francisco Javier, *Hermanos y enemigos...*, *op. cit.*, p. 266.



liberal es el régimen donde el liberalismo es la ideología dominante y los ciudadanos toman parte de las decisiones”; “la paz es una condición necesaria de la libertad”; “las guerras, por lo tanto, sólo podrán librarse por la causa de la paz y de la libertad”<sup>32</sup>. Los teóricos de la paz democrática definen a los estados autocráticos como “impredecibles y potencialmente peligrosos. Estos estados o están gobernados por déspotas o tienen una ciudadanía inculta”<sup>33</sup>. Así, la tesis de la paz democrática deviene en régimen de saber de la cultura política liberal al articularse sobre las prácticas identitarias homogeneizantes y adversas, a la vez que sus círculos de inclusión/exclusión delimitan su discurso del miedo.

Desde luego, la tesis de la paz democrática ha recibido amplias y diversas críticas desde distintos enfoques en las RRII<sup>34</sup>. Para el interés de esta investigación, resultan relevantes aquellas que apuntan a cómo esta se construyó sobre la reproducción del orden global en términos de dos realidades separadas y dicotómicas, “una frontera entre la civilización y el barbarismo/salvajismo”<sup>35</sup>. Más aún, como sostiene Hobson,

“en esta concepción regresamos a la idea de la política global como una jerarquía bipolar formal en la que los estados occidentales son recompensados con un estatus de civilización y por tanto disfrutan del privilegio de la hiper-soberanía, mientras que las formas de gobierno orientales son degradadas al estatus de soberanía-condicional (connotando la retirada de la soberanía en tanto que estos son contruidos como ‘propicios’ para una intervención occidental)”<sup>36</sup>.

Esta construcción dicotómica de la posguerra Fría es fundamental para comprender los enunciados a partir de los cuales se proyectaron las identidades estadounidense y haitiana. El primero, como un ser de cultura política liberal, defensor de la democracia y los derechos humanos *vis à vis* la haitianidad del segundo como una

---

<sup>32</sup> Owen, John, “How Liberalism Produces Democratic Peace”, en Brown, M.E., Lynn-Jones, S.M. y Miller, S.E. (eds.), *Debating the Democratic Peace*, The MIT Press, Cambridge, 1996, ps. 132-133, citado en *ibidem*, p. 274. Nota núm. 62.

<sup>33</sup> La obra de Owen en su versión previa como artículo: Owen, John, “How Liberalism Produces Democratic Peace”, en *International Security*, vol. 19, n.º. 2, 1994, p. 96.

<sup>34</sup> Véase: Peñas, Esteban, Francisco Javier, *Hermanos y enemigos...*, *op. cit.*, ps. 277-299.

<sup>35</sup> Hobson, John M., “Imperialist Eurocentrism: post-1989...”, *op. cit.*, p. 307.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 308. El autor señala que una excepción a la tendencia intervencionista de la tesis de la paz democrática es Michael Doyle. No obstante, como le critica David L. Blaney, a pesar de su postura anti-imperialista, “la continuación de los estados democráticos civilizados occidentales y de las autocracias bárbaras orientales, sirve como medios para definir y reproducir el ser occidental en contra del otro oriental”. Blaney, David L., “Realist Spaces.Liberal Bellicosity: Reading the Democratic Peace as World Democratic Theory”, en Barkawi, Tarak y Mark Laffey (eds.), *Democracy, Liberalism, and War*, Lynne Rienner, Londres, 2001, ps. 40-41.

figura compleja que vacilaba entre el rechazo y el deseo: tanto su despotismo ejemplificado en la Junta Militar Haitiana, como su victimismo e infantilismo ejemplificado en su incapacidad para la culminación de la transición a la democracia, justificaron, ante el discurso liberal, su estatus de “soberanía-condicional”.

Por último, la cuarta característica de dicho contexto político, vinculada a lo presentado anteriormente, fue la proliferación de las intervenciones humanitarias y, con ello, el desarrollo del modelo de construcción de la paz liberal que podría comprenderse como el régimen de poder de la posguerra Fría. Las intervenciones humanitarias consisten, según Karlos Pérez de Armiño, “en acciones coercitivas armadas adoptadas por uno o varios Estados en el territorio de otros Estados para evitar la violación masiva de derechos fundamentales, así como para garantizar la provisión de asistencia humanitaria cuando el gobierno soberano la impide”<sup>37</sup>. Diferenciadas, por un lado, entre las de “imposición de la paz” amparadas en el capítulo VII de la Carta de la ONU; y, por otro lado, las de “mantenimiento de la paz” que están basadas en el capítulo VI; ambas han sentado las bases de un orden discursivo y práctico que define las situaciones ante las cuales intervenir y establece los parámetros de acción de los actores intervinientes<sup>38</sup>.

Estos parámetros, entre otros que discutiré más adelante, son los que han construido al complejo de construcción de la paz liberal. Este es comprendido en términos de “discurso hegemónico” y se sostiene sobre la idea de que “una paz sostenible, pasa por la consolidación del Estado, la democracia liberal y la economía de Mercado”<sup>39</sup>. En este sentido, la paz liberal responde al modo concreto de construcción de la paz en el que devinieron ciertas intervenciones humanitarias y que se volvió

---

<sup>37</sup> Pérez de Armiño, Karlos, “Prólogo”, en Ruiz-Giménez Arrieta, Itziar, *La historia de la intervención humanitaria...*, op. cit., p. 12.

<sup>38</sup> La carta de las Naciones Unidas no contempla las intervenciones humanitarias sino que, por el contrario “los tres principios básicos de soberanía del Estado, no intervención en los asuntos internos de otros Estados y la prohibición de uso de la fuerza son barreras contra la intervención”. No obstante, el capítulo VII permite “el eventual uso de la fuerza de la comunidad contra otro Estado si se han cometido agresiones que atentan contra la paz y la seguridad mundial. Una intervención realizada bajo este capítulo se denomina de ‘imposición de la paz’”. Véase, Aguirre, Mariano, “Guerra y operaciones de paz, ¿juego de palabras?”, en *Política Exterior*, n.º. 118, 2007, ps. 3-4.

<sup>39</sup> Ruiz-Giménez Arrieta, Itziar, “La ‘paz liberal’ en África: Debates y prácticas”, en Ruiz-Giménez Arrieta, Itziar (ed.), *El sueño liberal en África Subsahariana. Debates y controversias sobre la construcción de la paz*, La Catarata, Madrid, 2013, p. 15.

dominante al estar en conjunción al proyecto de expansión de la democracia liberal a lo largo de la década de los años noventa y aún en marcha en diversos espacios<sup>40</sup>.

En la teoría de las RRII, desde luego, el estudio de los conflictos y de los procesos de paz son de mayor interés y han generado gran diversidad de debates que abarcan desde la cuestión epistemológica y metodológica, hasta el cuestionamiento crítico de sus prácticas y métodos. En estos debates, la paz liberal, como discurso y práctica hegemónica, es la que ha acaparado la mayor atención desde la disciplina y ha despertado mayores críticas en las últimas décadas. Sin pretender entrar en los detalles de dichos debates, es necesario señalar algunas cuestiones sobre los mismos que aportan a la construcción teórica y práctica de las RRII.

Marta Iñiguez de Heredia ha analizado cómo los estudios sobre la construcción de la paz están influenciados por los dos “giros” en la disciplina; estos son, el “giro histórico” y el “giro práctico”<sup>41</sup>. Según esta autora, el giro histórico “ha suscitado una reflexión relativa al uso de la historia en la Teoría de las Relaciones Internacionales”<sup>42</sup>. Dicha reflexión se ha basado en asumir la necesidad de “entender la historia como un proceso de continuidad y cambio que forma parte de las razones, causas y argumentos relativos a un fenómeno, y no como una información añadida sobre eventos o actores concretos”<sup>43</sup>. El giro práctico, por otro lado,

“ha generado una serie de innovaciones metodológicas que han acercado las Relaciones Internacionales al campo lingüístico, micro-histórico y antropológico, cambiándose con ello su enfoque central, de los macro-procesos políticos, militares, económicos o de seguridad, a la vida diaria y la cotidianidad de sociedades e individuos”<sup>44</sup>.

De cara a los estudios de la construcción de la paz, en el caso concreto de la paz liberal, esto se traduce en la división de enfoques que, por un lado, optan por entender la construcción de la paz liberal como un proceso histórico en el que se examinan los cambios y continuidades de los discursos de dominación sobre el otro; o aquellos que ven en el análisis de las prácticas concretas y de la cotidianidad las formas de contestar

---

<sup>40</sup> Sabaratnam, Meera, “The Liberal Peace? An Intellectual History of International Conflict Management, 1990-2010”, en Campbell, Susanna, Chandler, David y Meera Sabaratnam (eds.), *A Liberal Peace? The Problems and Practices of Peacebuilding*, Zed Books, Nueva York y Londres, 2011, p. 13.

<sup>41</sup> Iñiguez de Heredia, Marta, “Prácticas y Procesos en las Relaciones Internacionales”, en *Relaciones Internacionales*, n.º. 24, 2013, ps. 11-31.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

críticamente el complejo de paz liberal. Sin embargo, la conjunción de estos giros y la necesidad de diálogo entre estos, según Iñiguez de Heredia, resulta fundamental pues “los análisis basados en las prácticas, sin una explicación histórica procesal, conllevan a un enfoque presentista, mientras que los que dan cuenta de un proceso y carecen de una reexaminación más exhaustiva de las prácticas, provocan una explicación macro, alejada de la realidad cotidiana”<sup>45</sup>.

Además de estos dos puntos de partida teóricos y metodológicos sobre los estudios de la construcción de la paz liberal, los debates en torno a este complejo de acción en las sociedades posconflicto siguen acaparando un espacio relevante en las relaciones internacionales. De forma general y como puede desprenderse de la obra *A Liberal Peace? The Problems and Practices of Peacebuilding* (2011), el debate podría dividirse entre quienes favorecen el complejo de la paz liberal, a pesar de tomar en cuenta las limitaciones liberales para construir y mantener la paz<sup>46</sup>, y sus detractores o críticos<sup>47</sup>. Los primeros, como también argumenta Laura Zanotti en su artículo, “Imagining Democracy, Building Unsustainable Institutions: The UN Peacekeeping Operation in Haiti”, ven en la construcción de la paz liberal

“un instrumento de resolución de conflictos [estos] se han enfocado en proveer sugerencias para mejorar el proceso y han enfatizado en la necesidad de una supervisión internacional y compromiso mayor para la ‘construcción-apta’ o un proceso más inclusivo”<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>46</sup> Roland Paris ha sido uno de los autores que más han defendido la paz liberal asumiendo que las críticas a estas no han logrado proveer un mecanismo alternativo para la construcción del estado en las sociedades posconflicto. Es necesario señalar que de las reflexiones de Paris no se desprende una aceptación acrítica del complejo de paz liberal. Es decir, lo que este autor defiende es que con todas las problemáticas de la paz liberal, las cuales no niega, esta resulta ser, actualmente, la única vía posible para reconstruir los estados y su descalificación total (en tanto negación de la intervención misma) solo podría llevar a la apatía internacional y a la no acción ante situaciones flagrantes de violación de derechos humanos. Algunos de los trabajos en los que recoge estas ideas, discute con los diferentes críticos de la paz liberal y desarrolla ciertas críticas a esta son: Paris, Roland, *At War's End: Building Peace After Civil Conflict*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004; Paris, Roland, “Saving liberal peacebuilding”, en *Review of International Studies*, vol. 36, n.º. 2, 2010, ps. 337-365 y sus capítulos “Critiques of Liberal Peace” y “Alternatives to Liberal Peace”, en Campbell, Susanna, Chandler, David y Meera Sabaratnam (eds.), *A Liberal Peace?...*, *op. cit.*

<sup>47</sup> Véase Chandler, David, “The Uncritical Critique of ‘Liberal Peace’”, en Campbell, Susanna, Chandler, David y Meera Sabaratnam (eds.), *A Liberal Peace?...*, *op. cit.*, ps. 174-190; Chandler, David, *Empire in Denial*, Pluto, Londres, 2006 y Bickerton, Christopher J., “State Building: Exporting State Failure”, en Bickerton, Christopher, Philip Cunliffe y Alexander Gourevitch (eds.), *Politics Without Sovereignty: A Critique of Contemporary International Relations*, UCL Press, Nueva York, 2007 entre otros.

<sup>48</sup> Zanotti, Laura, “Imagining Democracy, Building Unsustainable Institutions: The UN Peacekeeping Operation in Haiti”, en *Security Dialogue*, vol. 39, n.º. 5, 2008, p. 541. En este sentido, como plantea Itziar Ruiz-Giménez Arrieta, estos autores aportan a los estudios de las sociedades posconflictos desde un

Los segundos, en términos generales, analizan críticamente “las convergencias entre la construcción del estado y la seguridad internacional”<sup>49</sup>. Aquellos que parten de esta crítica “han argumentado que el fracaso de estos esfuerzos no está enraizado en las limitaciones contingentes, sino en la propia naturaleza del proceso”<sup>50</sup>. Y también, han sostenido su crítica sobre los “tres ángulos”, que sostienen la paz liberal en términos de: “las ideas del liberalismo, la agencia de Occidente y la estructura del imperialismo como la analogía de la relación”<sup>51</sup>. A su vez, estos autores desarrollan críticas a las lecturas dominantes sobre los conflictos en términos de “guerras por recursos” vinculadas a la “codicia” de los actores y a la patologización del estado como “estado fallido”<sup>52</sup>.

Desde luego, los autores críticos con el complejo de la paz liberal, a su vez, están influenciados por los distintos enfoques de los que parten. Por un lado, algunos plantean que “la construcción [liberal] del estado es el resultado de la ‘negación de las élites de su agenda imperial’”<sup>53</sup>, como plantea David Chandler, a la vez que apunta a que las explicaciones que justifican la paz liberal terminan por ver en la existencia de un “otro no liberal” las razones del fracaso del proyecto<sup>54</sup>. Por otro lado, Robert H. Jackson ve esta tendencia [construcción de la paz] como el resultado de las “teorías del estado fallido”<sup>55</sup>. Sobre las obras de Chandler y Jackson, Zanotti ha argumentado que estos no terminan por tomar en cuenta cuestiones como “la genealogía y las modalidades específicas de articulación de la lógica política de las organizaciones internacionales”<sup>56</sup>. En este sentido, esta apunta a la necesidad de un análisis que se sirva de la genealogía de los discursos de las operaciones de construcción de la paz (en el caso de Haití) en tanto “que se encuentra en el origen de las lógicas políticas de los llamados proyectos de

---

enfoque “problem-solving”. En Ruiz-Giménez Arrieta, Itziar, “La ‘paz liberal’ en África...”, *op. cit.*, p. 21.

<sup>49</sup> Zanotti, Laura, “Imagining Democracy, Building...”, *op. cit.*, p. 541.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Sabaratnam, Meera, “Situated Critiques of Intervention: Mozambique and the Diverse Politics of Response”, en Campbell, Susan, Chandler, David y Meera Sabaratnam (eds.), *A Liberal Peace?...*, *op. cit.*, p. 247.

<sup>52</sup> Ruiz-Giménez Arrieta, Itziar, “La ‘paz liberal’ en África...”, *op. cit.*, ps. 21-22.

<sup>53</sup> Chandler, David, *Empire in Denial...*, *op. cit.*

<sup>54</sup> Chandler, David, “The Uncritical Critique of...”, *op. cit.*, p. 181.

<sup>55</sup> Jackson, Robert H., *Quasi-States: Sovereignty, International Relations and the Third World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

<sup>56</sup> Zanotti, Laura, “Imagining Democracy, Building...”, *op. cit.*, p. 542.

la Ilustración para la reforma de las instituciones de castigo”, a la vez que, las herramientas foucaultianas permiten “explorar el poder en sus contingencias y manifestaciones particulares”<sup>57</sup>. Otro autor que parte de las herramientas de Foucault y su concepto de “biopoder” es Mark R. Duffield, para quien “el liberalismo es una tecnología de gobernanza que apoya la libertad mientras gobierna a las personas a través de los procesos interconectados natural, social y económicamente, que juntos sostienen la vida”<sup>58</sup>. Por su parte, autores como Oliver P. Richmond, influenciados por el “giro práctico”, defienden como un imperativo partir del análisis de la cotidianidad en tanto que “es el lugar de lucha política” en el que la paz post-liberal –como híbrido de los modos liberales y locales del ser–, interactúa a través del reconocimiento de la diferencia<sup>59</sup>. Por último, las reflexiones desde las críticas “anti-coloniales” y decoloniales, visiblemente más influenciadas por el “giro histórico”, son las que más se acercan a los planteamientos que influyen en esta investigación. En este sentido, una primera cuestión a tener en cuenta, como sostiene Meera Sabaratnam, es que

“el debate actual sobre las intervenciones para la construcción del estado y la paz liberal no debe ser considerado como un interés exclusivo de la disciplina de las Relaciones Internacionales o de los estudios de paz; sino que es constitutivo de problemáticas mayores que han preocupado a teóricos de todos los tonos por décadas: hegemonía, globalización, imperio, soberanía y derechos humanos, entre otros”<sup>60</sup>.

Esto llama, por consiguiente, a una necesaria apertura de la disciplina que permita tomar en cuenta las diversas reflexiones hechas sobre estas temáticas, en tanto que, interacciones entre lo local y lo global en la modernidad/colonialidad. Así, los enfoques poscoloniales y decoloniales, preocupados por los legados del colonialismo y el imperialismo en el periodo poscolonial, se presentan como posibles aproximaciones interdisciplinarias para analizar crítica y ampliamente el complejo de la paz liberal. Una segunda cuestión a tener en cuenta es que las problemáticas que se atienden en la crítica a la paz liberal no son únicamente el resultado de dichos procesos históricos más

---

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Duffield, Mark R., *Development, Security and Unending War: Governing the World of Peoples*, Polity, Cambridge, 2007, p. 6.

<sup>59</sup> Richmond, Oliver P., “Resistance and the Post Liberal-Peace”, en Campbell, Susan, Chandler, David y Meera Sabaratnam (eds.), *A Liberal Peace?...*, *op. cit.*, ps. 226-244. Estos postulados también fueron planteados por el autor en la versión en castellano “Resistencias y paz postliberal”, en *Relaciones Internacionales*, n.º. 16, 2011, ps. 13-45.

<sup>60</sup> Sabaratnam, Meera, “Situated Critiques of Intervention...”, *op. cit.*, p. 245.

amplios (el imperialismo y el colonialismo). Sabaratnam también cuestiona hasta qué punto las propias críticas a la paz liberal “dividen el mundo en dos mitades, ‘liberal/neoliberal’ y ‘local/no-liberal/tradicional’, [...] están caracterizadas por adherirse a ideologías particulares y estructuras de conocimiento, más un pesimismo general sobre la preponderancia del primero”<sup>61</sup>. La autora, en su crítica a las críticas de la paz liberal, llama nuestra atención al peligro de esencializar las categorías que estamos cuestionando y de fijar como un todo la hiper-agencia de Occidente en las relaciones globales de poder. De esta forma, Sabaratnam nos obliga a mirar nuevamente a la implicación que tienen las relaciones de poder en la construcción teórica y ejercicio práctico de la paz liberal desde y para las formas alternativas a esta. Finalmente, la autora presenta sus críticas a las interpretaciones propuestas por Richmond y Duffield, cada uno desde su propio enfoque.

En relación a Richmond, Sabaratnam reconoce que la diferenciación que este hace entre los elementos conservadores/realistas de la paz liberal, esto es el militar, y los elementos emancipatorios representados por las ONGs, permite tener en cuenta el espectro más amplio que esta implica<sup>62</sup>. Sobre la crítica de Duffield, esta la reconoce como “un reclamo más atrevido sobre el rol del liberalismo en la actualidad e históricamente, al verlo como fundamental en la formación de la seguridad y el desarrollo y, por tanto, de las relaciones entre el Norte y el Sur”<sup>63</sup>. No obstante, la problemática en ambos acercamientos críticos se encuentra, según Sabaratnam, en que

“lo que emerge de todas estas críticas, individualmente y como un todo, es que un programa ideológico expansivo e inclusivo, identificado como la ‘paz liberal’, ‘liberalismo’ y/o ‘neoliberalismo’, es la característica principal de la intervención en el Sur por parte de las agencias internacionales. Esto crea las narrativas de un único marco hegemónico intervencionista que es ideológicamente unitario, sino coherente, e intencionalmente dirigido según esta ideología”<sup>64</sup>.

Su reflexión tiene las siguientes implicaciones para esta investigación y para la apuesta teórica planteada hasta el momento en términos de cultura política liberal y

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 246. Para una crítica más detallada al eurocentrismo en la crítica a la paz liberal, véase, Sabaratnam, Meera, “Avatars of Eurocentrism in the Critique of the Liberal Peace”, en *Security Dialogue*, vol. 44, n.º. 3, 2013, ps. 259-278.

<sup>62</sup> Sabaratnam, Meera, “Situated Critiques of Intervention...”, *op. cit.*, p. 247.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 248.

prácticas de colonialidad del poder, del saber y del ser. Si bien se ha discutido la identidad política de la cultura política liberal en términos de identidad predatoria, es su construcción sobre y desde la supremacía blanca la que puede ser entendida como una de las “características principales” de las intervenciones en el Sur, en este caso, en Haití. Así, la cuestión racial, la ‘raza’ y el racismo, son entendidos como discursos y dispositivos de poder empleados desde el liberalismo pero no sujetos por este. Por otra parte, la cultura política liberal y sus prácticas de colonialidad sobre el otro, han sido presentadas entre un imaginario que pretende proyectarlas como “unitarias” y “coherentes”, más, sin embargo, la propia heterarquía de la modernidad/colonialidad refleja todas las contradicciones, rupturas/aperturas y resistencias a esta. No obstante, la crítica que hace Sabaratnam a las teorías críticas con la paz liberal, y concretamente a aquellas que parten de un marco analítico exclusivamente foucaultiano, son más que relevantes para este capítulo pues, como se ha argumentado a lo largo de esta investigación, el interés es mantener el diálogo transmoderno entre las herramientas de Foucault y los enfoques críticos poscoloniales y decoloniales.

De esta forma, esta investigación se acerca más a lo que la misma Sabaratnam invita a recordar cuando insiste en que los autores considerados como anti-imperialistas no escribieron necesariamente sobre el imperialismo y el colonialismo, en tanto que “*ideologías europeas o liberales per se*”, como se pretende criticar desde las teorías críticas a la paz liberal, sino que “estos identificaron y describieron una gama de problemas, incluyendo el racismo, la desposesión, el control psicológico y la violencia de muchas maneras, buscando vincular las experiencias del colonizado”<sup>65</sup>. Como plantearé al analizar el proceso de la crisis haitiana de 1991 a 1994 y la operación “Defender la democracia”, los discursos y las prácticas entre los actores en cuestión, atravesadas por la racialización de la haitianidad, también reflejaron las múltiples contradicciones entre el “objetivo” de la intervención (devolver a Aristide al gobierno) y las “consecuencias” de esta (el inicio del complejo de la paz liberal). Más aún, las narrativas desde la prensa haitiana, reflejaron unas críticas a las prácticas de dominación

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, 251. Cursiva del original. La autora hace referencia a la obra de Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, que ha sido citada anteriormente en esta tesis y, también, al discurso anti-colonial de Amílcar Cabral en contra del colonialismo portugués. Para un análisis en profundidad del pensamiento y activismo anti-colonial de Cabral, véase, Gruffydd Jones, Branwen, “Anti-racism and Emancipation in the Thought of Cabral, Neto, Mondlane and Machel”, en Shilliam, Robbie (ed.), *International Relations and Non-Western Thought: Imperialism, Colonialism and Investigations of Global Modernity*, Routledge, Londres, 2010.



occidentales, no obstante, no se limitaron a dicho marco de acción. Es decir, establecieron una crítica anti-colonial y decolonial de las alternativas que la democracia liberal asumía como el orden natural de las cosas.

En los próximos apartados analizo cómo, ante el contexto de la posguerra Fría, se reconfiguró la identidad estadounidense desde la cultura política liberal en base al discurso de la democracia liberal y los derechos humanos desde y para la supremacía blanca a través de las lógicas del neo-racismo. Seguido de esto, presento cómo se proyectó a Haití y a los haitianos en términos de identidad adversa ante el nuevo contexto internacional a través de prácticas racializadas sobre su haitianidad en un pretendido contexto “post-racial”.

#### **7.2.1. La identidad estadounidense: triunfalismo y neo-racismo**

La identidad estadounidense, como he discutido anteriormente, se construyó sobre la base de los ideales del republicanismo, el liberalismo y el excepcionalismo. Estas tres cuestiones fueron fundamentales para el desarrollo de sus doctrinas políticas como la Doctrina Monroe y el Destino Manifiesto y estas, a su vez, estuvieron en el centro de los discursos e imaginarios que determinaron el rol de Estados Unidos en el “control de los trópicos”. Así, la cultura política liberal, desde y para la supremacía blanca en los albores de la primera intervención y ocupación de Haití, se había establecido como la responsable de imponer el orden en este país y llevar a los haitianos a la senda del progreso y la civilización. Desde luego, los años de la ocupación y el fin de esta trastocaron y re-significaron los enunciados sobre los cuales se sostenía el rol estadounidense de civilizar a Haití. Más allá de las críticas a las prácticas imperialistas y de colonialidad sobre Haití, el discurso dominante se estableció sobre la idea de que la ocupación supuso, cuanto menos, un mejoramiento del país. De esta forma, los fallos o fracasos solo podían ser vinculados a las características internas de Haití y a su cultura política infantilizada.

En el periodo posterior a la ocupación, el gobierno de Franklin D. Roosevelt promovió la “política de buena vecindad”, enunciada en su discurso de investidura y definida como las relaciones entre buenos vecinos que se respetan a sí mismos,

“respetan sus obligaciones y la santidad de sus acuerdos”<sup>66</sup>. Esta ‘nueva’ era de la política exterior estadounidense ha sido entendida como el regreso de la Doctrina Monroe a su esencia “originaria”, en tanto que buscó plasmar la idea de un frente hemisférico común en contra de la situación política europea. Por supuesto, la “buena vecindad” hacia el Caribe también supuso el apoyo estadounidense al gobierno de Fulgencio Batista en Cuba y Rafael Leónidas Trujillo en República Dominicana, así como la continuidad del régimen de ocupación y consolidación de las prácticas de colonialismo y colonialidad en Puerto Rico a través de la represión sistemática de los movimientos nacionalistas/independentistas<sup>67</sup>. Esta “política de buena vecindad” prontamente se vio trastocada por el escenario de la Guerra Fría. Las tensiones generadas ante la amenaza de la llegada al hemisferio de gobernantes con tendencias comunistas, junto con la debacle social y económica que habían generado las largas ocupaciones estadounidenses, dejaron el terreno fértil para el apoyo de la continuidad en

---

<sup>66</sup> Discurso de toma de posesión de Franklin D. Roosevelt, *C-Span Video Library*, 4/3/1933.

<sup>67</sup> Una obra extensa sobre las implicaciones de la “política de buena vecindad” para la política exterior estadounidense, los gobiernos latinoamericanos y las cuestiones culturales, identitarias y raciales en: Pike, Frederick B., *FDR's Good Neighbor Policy: Sixty Years of Generally Gentle Chaos*, University of Texas Press, Austin, 1995. El compilado más reciente sobre la presidencia de Franklin D. Roosevelt: Pederson, William D. (ed.), *A Companion to Franklin D. Roosevelt*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2011. Por su parte, sobre las implicaciones de esta política en el Caribe, concretamente en Haití y República Dominicana, véase, Roorda, Eric P., “Genocide Next Door: The Good Neighbor Policy, The Trujillo Regime, and the Haitian Massacre of 1937”, en *Diplomatic History*, vol. 20, n.º. 3, 1996, ps. 301-319; Roorda, Eric P., *The Dictator Next Door: The Good Neighbor Policy and the Trujillo Regime in the Dominican Republic, 1930-1945*, Duke University Press, Durham y Londres, 1998. Sobre las políticas de represión a los movimientos políticos nacionalistas/independentistas en Puerto Rico en los años de la presidencia de Roosevelt, véase, Rodríguez Vázquez, José J., *El sueño que no cesa: la nación deseada en el debate intelectual y político puertorriqueño*, Ediciones Callejón, San Juan, 2004. Un ejemplo de la política colonial y de colonialidad en Puerto Rico en tiempos de la “buena vecindad”: “La huelga en la caña de 1933-1934 sirvió de termómetro para medir las tensiones entre los sectores subalternos y el Estado colonial y demostró que el carácter castrense de la policía insular se estaba acentuando bajo la dirección del nuevo jefe, el Coronel Elisha Francis Riggs. El Coronel era todo menos un novato en lidiar con problemas socio-políticos, como demostraba su última misión como organizador de la Guardia Nacional nicaragüense, y era propietario de un expediente militar impresionantes. Pero si su presencia no era suficiente, el presidente Roosevelt nombró como gobernador de la Isla a otro militar de carrera: Blanton Winship. La lucha entre el aparato político colonial y el nacionalismo no se hizo esperar y presentó al Estado en su abierta función represiva: la masacre de Río Piedras (1935), el asesinato de Elías Beauchamp e Hiram Rosado (1936) y la masacre de Ponce (1937) fueron sólo algunas de las acciones de “saneamiento” que llevaron a cabo los cuerpos represivos contra un nacionalismo identificado como enemigo público”. *Op. cit.*, ps. 226-227. De igual forma, José Paralitici ha sostenido que “[d]e los años treinta en adelante comenzarán arrestos, largas condenas en prisiones, asesinatos y el ostracismo, al enviar a cárceles de Estados Unidos a los sentenciados en Puerto Rico a cárceles de los Estados Unidos a los sentenciados en Puerto Rico por el Tribunal Federal. Como consecuencia serán los nacionalistas de esta etapa quienes cargarán con el mayor peso de la represión y las sentencias carcelarias”. En Paralitici, José, *Sentencia impuesta: 100 años de encarcelamientos por la independencia de Puerto Rico*, Ediciones Puerto, San Juan, p. 59.

el poder de “dictadores brutales” en las Américas, entre ellos, François Duvalier en Haití<sup>68</sup>.

La Guerra Fría supuso igualmente un momento fundamental para la reconfiguración de las prácticas identitarias y racializadas estadounidenses en la política doméstica y global y, con ello, en sus relaciones con América Latina y el Caribe. En esta tesis no es posible profundizar en dicho periodo, no obstante, algunos trabajos recientes que proponen diversas críticas tomando en cuenta las prácticas identitarias, la cuestión racial y el racismo en la política exterior-Política exterior estadounidense, permiten argumentar que el “enemigo interno” del periodo que motivó las políticas anticomunistas, fue también uno extranjerizado y racializado<sup>69</sup>. Este argumento apunta en varias direcciones. En primer lugar, la idea de que “una de las formas en las que la raza ha sido simultáneamente reprimida y sus efectos sostenidos en el orden internacional es a través del despliegue del anticomunismo en la Guerra Fría”<sup>70</sup>. Por tanto, la relación entre anticomunismo y el orden racial doméstico e internacional se complejizó cuando, a partir de 1945, “Estados Unidos asumió una posición dominante entre la alianza de las clases capitalistas opuestas al socialismo”<sup>71</sup>. De ahí, “el aumento de las luchas anticoloniales, a menudo influenciadas o guiadas por partidos comunistas, demandó que Estados Unidos entrara en una serie de operaciones complejas”<sup>72</sup>. Esto es, el macartismo y su extensión a los conflictos internos en otros países atravesados por la cuestión racial, como por ejemplo, el genocidio indígena en Guatemala y su

---

<sup>68</sup> Randall, Stephen J., “The Historical Context”, en D’Agostino, Thomas y Richard S. Hillman (eds.), *Understanding the Contemporary Caribbean*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 2003, p. 74.

<sup>69</sup> *Ibidem*, ps. 75-79. Dos textos recientes que abordan la cuestión racial en la política exterior estadounidense (y occidental) de la era de bloques son: Seymour, Richard, “The cold war, American anticomunism and the global ‘Colour Line’”, y Knox, Robert, “Race, racialisation and rivalry in the international legal order”, en Anievas, Alexander, Manchanda, Nivi y Robbie Shilliam (eds.), *Race and Racism in International Relations. Confronting the global colour line*, Routledge, Londres, 2015. Una obra más completa sobre esta cuestión es Borstelmann, Thomas, *The Cold War and The Color Line: American Race Relations in the Global Arena*, Harvard University Press, Cambridge, 2001; y la vinculación doméstica de las dinámicas de la Guerra Fría y la cuestión racial en Braden, Anne, “The Civil Rights Movement and McCarthyism”, en *Guild Practitioner*, vol. 37, otoño, 1980, ps. 109-116; y Dudziak, Mary L., *Cold War Civil Rights: Race and the Image of American Democracy*, Princeton University Press, Princeton, 2000. Por supuesto, uno de los textos claves desde el posestructuralismo que marcó los análisis de la política exterior estadounidense como un proceso de extranjerización del enemigo interno en referencia a la Guerra Fría y que he abordado anteriormente en esta investigación es, Campbell, David, “Global Inscription: How Foreign Policy Constitutes the United States”, en *Alternatives*, vol. 15, n.º. 3, 1990, ps. 263-286.

<sup>70</sup> Seymour, Richard, “The cold war, American anticomunism...”, *op. cit.*, p. 157.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>72</sup> *Ibid.*

categorización como lucha contra el comunismo<sup>73</sup>. En segundo lugar, la lucha anticomunista global supuso para las distintas administraciones estadounidenses un acercamiento y llamamiento a la libre determinación en países racializados, por lo que Estados Unidos buscó la coherencia a sus prácticas internas de segregación y opresión racial al vincular a sus “enemigos internos” al comunismo. De esta forma, discursivamente, su lucha anticomunista se “blanqueaba” y se legitimaba sobre la única confrontación entre el capitalismo y el comunismo<sup>74</sup>.

Estos argumentos no buscan relativizar la lucha y opresión anticomunista, ni subordinarla a las problemáticas de la cuestión racial. Por el contrario, dentro del marco analítico que he propuesto en esta investigación, estos planteamientos ejemplifican la heterarquía de poder de la modernidad/colonialidad y la interseccionalidad de los dispositivos que atraviesan identitaria y materialmente a la zona del no ser. Sin negar el carácter heterárquico de los órdenes globales analizados anteriormente (el largo siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX), este contexto puede ser comprendido como un nítido ejemplo de la matriz propuesta por Ramón Grosfoguel en términos de “sistema imperialista/occidentalocéntrico/capitalista/patriarcal/moderno/colonial” en el que la ‘raza’ y el racismo son ejes articuladores en conjunción a los diversos dispositivos de poder<sup>75</sup>. En el contexto de la posguerra Fría y ante la centralidad de los discursos sobre la democracia, la seguridad, el desarrollo, los derechos humanos y la paz, la identidad estadounidense en términos de democrática, republicana, liberal, civilizada, capitalista y blanca, pasó por un momento de re-significación de estos enunciados.

Esta re-significación se desprende de los planteamientos de diversos autores, desde el realismo hasta el liberalismo –pasando por el intersticio propuesto por Hobson en términos de liberalismo-realista occidental–, que vincularon la identidad

---

<sup>73</sup> Véase, Casaús, Arzú, Marta E., “Genocidio: La máxima expresión del racismo en Guatemala. Una interpretación histórica y una reflexión”, en *Cuadernos del Presente Imperfecto 4*, F&G Editores, Guatemala, 2008, ps. 1-76.

<sup>74</sup> A este respecto, Seymour dice: “en los conflictos globales sobre el comunismo, Estados Unidos necesitó proyectar una imagen liberal benéfica e igualitaria con el propósito de asegurar una alianza multi-racial a favor del capitalismo liberal estadounidense”. En *ibidem*, p. 163.

<sup>75</sup> Grosfoguel, Ramón, “Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality”, en *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*. vol. 1, n.º. 1, 2011, ps. 1-38. Es necesario señalar que a lo largo de sus distintas obras, entrevistas y conferencias, Grosfoguel siempre ha señalado que esta matriz no es, ni mucho menos, fija o única, sino que por el contrario, esta continúa reproduciéndose y expandiéndose a través de las relaciones de poder ejercidas entre la zona del ser y la zona del no ser.

estadounidense y sus dinámicas políticas y sociales al ‘nuevo’ escenario de la posguerra Fría que solo podría entenderse en términos de “oportunidad” o “amenaza” para Estados Unidos<sup>76</sup>. Como he planteado en el capítulo tercero de esta tesis, algunos autores fundamentales para las relaciones internacionales (como disciplina y como prácticas de interacción global estatal y humana) pretendieron establecer (con éxito o no) estas dos interpretaciones diferenciadas y dicotómicas sobre el porvenir de Occidente tras el fin de la Guerra Fría que, no obstante, se sostenían sobre una única explicación del devenir histórico-político de la era de bloques; esto era: la supremacía política, económica, identitaria y moral de Occidente (Estados Unidos en particular) y los valores de la civilización occidental. La construcción identitaria de Estados Unidos en la posguerra Fría demuestra una mayor visibilidad al establecimiento de un otro a partir del cual identificarse, por lo que la separación entre uno y otro, a modo explicativo, es más compleja. De igual forma, la división entre los enfoques realistas, liberales o liberalismo-realista, dificulta el entendimiento de la construcción identitaria estadounidense (independientemente de sus puntos de partida realistas o liberales), pues no permite ver la conjunción y transversalidad de los dispositivos discursivos que informan a su imaginario como una identidad predatoria. Por tanto, a modo explicativo, discuto los que entiendo como los tres rasgos de la construcción identitaria estadounidense y que identifico como más relevantes para comprender sus discursos sobre Haití en la posguerra Fría. Seguido de esto, retomo las ideas planteadas en el capítulo tercero sobre las lecturas triunfalistas y escépticas del escenario global tras el fin de la Guerra Fría para ver cómo estas reprodujeron los rasgos identitarios que conformaron a la identidad estadounidense en dicho periodo.

La construcción identitaria estadounidense en la posguerra Fría se basó, en primer lugar, en la recuperación de lo que fue el discurso de Josiah Strong en *Our Country* (1885) hacia una visión de la responsabilidad y hegemonía moral y cultural de Estados Unidos por su propio interés y, por ende, el de los demás<sup>77</sup>. Como mencioné en el capítulo quinto, Strong fortaleció la idea de que la supremacía anglosajona era indiscutible cultural, política, económica, racial y moralmente, y que, Estados Unidos y los estadounidenses, representantes de la evolución de su ‘raza’, eran el espacio fáctico

---

<sup>76</sup> Como discutí en detalle en el capítulo tercero de esta investigación.

<sup>77</sup> Strong, Josiah, *Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis*, The Baker & Taylor Co., Nueva York, 1885.

y corporal en el que esta continuaría su perfeccionamiento y garantizaría su supervivencia. De esta forma, Strong insistía a los estadounidenses que la manera de afrontar las crisis del porvenir, pasaba por su aceptación de que su supremacía conllevaba responsabilidades. En 1997, David Rothkopf partía de un imaginario similar en el que la propia cultura estadounidense los consolidaba en el estadio más avanzado de la civilización sobre el resto y esto, a su vez, conllevaba responsabilidades. En este sentido, este dijo que

“está en los intereses económicos y políticos de Estados Unidos asegurar que si el mundo se está moviendo hacia un lenguaje común, este sea el inglés [...] si el mundo se está conectando a través de la televisión, la radio y la música, la programación sea estadounidense; y que si se están desarrollando valores comunes, estos sean los valores con los que los estadounidenses se sienten cómodos”<sup>78</sup>.

Su asunción de que la cultura estadounidense era superior le llevó, como hizo Strong, a recordar a los estadounidenses que estos, “no pueden negar el hecho de que de todas las naciones en la historia del mundo, la suya es la más justa, la más tolerante, la más dispuesta a reevaluarse constantemente y a mejorarse a sí misma, y es el mejor modelo del futuro”<sup>79</sup>. Este discurso permite trazar dos ideas (o puntos de partida) de la configuración de la identidad estadounidense en la posguerra Fría. En primer lugar, partiendo de la incuestionable superioridad cultural (política y económica), este imaginario insiste en exigir al ciudadano estadounidense una toma de postura en torno a su responsabilidad sobre el resto pero, más aún, sobre sí mismo. Esto lleva a que la política exterior-Política exterior sea ese marco de interacción identitaria entre lo doméstico y lo global que hace borrosos los límites, nuevamente, de los deberes, responsabilidades y derechos de los estadounidenses sobre los otros. En segundo lugar, mientras que a diferencia de la obra de Strong, la ‘raza’ en tanto descripción identitaria desaparece del discurso, es posible argumentar que esta se encuentra implícita en su construcción racializada de la cultura estadounidense. Si partimos de la idea planteada por Hilbourne Watson de que “la racialización de la política global es un proceso dialéctico de construcción y reconstrucción”<sup>80</sup>, entonces es posible argumentar que el

---

<sup>78</sup> Rothkopf, David, “In Praise of Cultural Imperialism”, en *Foreign Policy*, n°. 107, verano, 1997, p. 45.

<sup>79</sup> *Ibidem*, ps. 48-49.

<sup>80</sup> Watson, Hilbourne, “Theorizing the Racialization of Global Politics and the Caribbean Experience”, en *Alternatives*, vol. 26, n°. 4, 2001, p. 1.

proceso histórico de construcción identitaria estadounidense llevó a que los rasgos de esta cultura, que Rothkopf define como “justa”, “tolerante”, “dispuesta a mejorarse a sí misma”, fuesen vinculados a la identidad blanca, masculina, liberal y capitalista, del “hombre por excelencia” que planteó Tocqueville.

Un segundo rasgo perceptible de la construcción identitaria estadounidense es la idea teleológica de su proceso constitutivo como estado y sociedad. Este rasgo, compartido con Europa, es lo que llevó a Robert Cooper a plantear que la sociedad internacional está compuesta por estados postmodernos, modernos y pre-modernos<sup>81</sup>. Con esta categorización, Cooper alude a que los primeros “han creado un zona de paz civilizada”, separada, “del resto” y que, los estados postmodernos (occidentales) “deben sus relaciones pacíficas a una ‘conciencia moral’, ‘honesta’ y ‘civilizada’ que rechaza la guerra”<sup>82</sup>. Los estados modernos, por su parte, mantienen un modelo anticuado vinculado a “la razón de estado y la guerra de Maquiavelo”<sup>83</sup>, por lo que no han hecho la traslación a las dinámicas complejas del poder en las que el interés está también ligado a la paz. Los últimos, definidos en términos de pre-modernos, son los llamados “estados fallidos/estados colapsados” que se encuentran en el estado de naturaleza anárquico previo al orden y racionalidad del estado moderno<sup>84</sup>. Esta clasificación del orden global como uno de tres realidades tuvo, y continúa teniendo, varias implicaciones para el desarrollo de las políticas intervencionistas en el mundo considerado como no occidental. Estas políticas se basan en lo que el mismo Cooper denominó como “el doble estándar” necesario para las relaciones entre los estados postmodernos y el resto (modernos y pre-modernos)<sup>85</sup>. De esta forma, se establecía discursivamente que la soberanía del mundo no occidental no era, ni mucho menos, absoluta y que estaba condicionada al cumplimiento de los estándares (de civilización y democráticos) de la posguerra Fría: democracia liberal, libre mercado y derechos humanos.

---

<sup>81</sup> Cooper, Robert, “The post-modern state and the world order”, en *Demos*, ps. 1-43. Disponible en: [<http://www.demos.co.uk/files/postmodernstate.pdf>]. De este mismo autor véase también, *The Post-Modern State*, en Leonard, Mark (ed.), *Re-Ordering the World: The long-term implications of 11 September*, Foreign Policy Centre, Londres, 2002 y *The Breaking of Nations: Order and Chaos in the Twenty-First Century*, Grove Press, Nueva York, 2004.

<sup>82</sup> Como recoge John M. Hobson, en “Imperialist and anti-imperialist: Eurocentrism: post-1989 ‘Western realism’ and the spiritual return to post-1889 racist-realism”, en Hobson, John M., *The Eurocentric Conception of...*, *op. cit.*, p. 261.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> Cooper, Robert, *The Breaking of Nations...*, *op. cit.*, ps. 61-62.

Una lectura similar a la de Cooper, aunque desde un posicionamiento netamente liberal, es la que hace John Rawls en *Law of the Peoples* (1999). Sin interés de abordar detalladamente la obra y el pensamiento de Rawls, es necesario señalar, al menos, dos de las cuestiones que fueron relevantes para el régimen de saber que informó a la construcción identitaria estadounidense. En primer lugar, al igual que Cooper, de la tesis de Rawls se desprende una división del orden global entre Occidente (representante del mundo civilizado), las autocracias orientales (estados proscritos) y las sociedades salvajes (en estado de anarquía)<sup>86</sup>. Rawls, sin embargo, sostuvo que existe un intersticio entre los primeros dos grupos que serían las “sociedades jerárquicas decentes”<sup>87</sup>. Estas sociedades podrían entenderse como en proceso de occidentalización o conversión en tanto que, son “pueblos bien ordenados” que siendo no occidentales demuestran su tolerancia y posibilidad de convivencia con Occidente (y con los valores culturales occidentales)<sup>88</sup>. De esta forma, su postura de inclusión de la otredad gira en torno a la idea de tolerancia (occidental), la cual resulta problemática y excluyente si se toma en cuenta, como sostiene Wendy Brown, que esta también se ha construido en relación a una otredad “intolerante”. La tolerancia ha sido ubicada en el rango de la civilización, principalmente Occidental y, por tanto, proyecta contraria y asimétricamente a las prácticas del otro comprendidas como “intolerantes”<sup>89</sup>. Esto se muestra como un ejemplo de que Occidente, los valores y rasgos que le definen, siguen formando el eje articulador o punto de partida a partir del cual los estados se relacionan entre sí y es, además, el objetivo o fin último al que estos deben aspirar. Esto también muestra la cara teleológica de la teoría de Rawls en la que Occidente debe atraer al resto a su zona a través de la condena de las prácticas no civilizadas (como violaciones de derechos humanos) en los “estados proscritos” e, incluso, “la responsabilidad de asistir” a las sociedades salvajes<sup>90</sup>. La segunda cuestión que resulta similar al planteamiento de Cooper, es el establecimiento de un doble estándar en el tratamiento a los “estados proscritos”. El “doble estándar” de Rawls se mide sobre la base de las actitudes por las

<sup>86</sup> Hobson, John M., “Imperialist Eurocentrism: post-1989 ‘Western-liberalism’ and the return to post-1830 liberal paternalist Eurocentrism”, en Hobson, John M., *The Eurocentric Conception of...*, op. cit., p. 287.

<sup>87</sup> Rawls, John, *The Law of the Peoples*, Harvard University Press, Londres, 1999, ps. 75-78.

<sup>88</sup> Hobson, John M., “Imperialist Eurocentrism: post-1989...”, op. cit., p. 287.

<sup>89</sup> Brown, Wendy, *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton University Press, Princeton, 2006, ps. 176-205.

<sup>90</sup> Rawls, John, *The Law of the...*, op. cit., p. 91 y Hobson, John M., “Imperialist Eurocentrism: post-1989...”, op. cit., p. 293.



cuales un estado liberal puede agredir a otro estado, sea liberal o sea proscrito. Para Rawls, si bien la agresión o intervención en un estado considerado como proscrito es posible (que no deseable), en el caso de que un estado liberal cometa actos considerados como proscritos, este entiende que “los estados liberales deben abstenerse de declararle la guerra”, pues estos no deben hacerse la guerra entre ellos mismos<sup>91</sup>. En este sentido, el “doble estándar” de Rawls permite mantener y proteger la híper-soberanía de Occidente, mientras que, todo el peso de la moralidad liberal occidental puede caer sobre aquellos que no apuesten por convertirse.

El tercer y último rasgo que tomo en cuenta es el que define identitariamente a Estados Unidos como un país e imperio “benévolo”. En este sentido, Robert Kagan argumentó que la hegemonía estadounidense, a partir del fin de la Guerra Fría, está guiada por “el interés propio ilustrado”, no obstante, dicha práctica de política exterior “está peligrosamente cercana a la generosidad”<sup>92</sup>. Desde luego, desde su postura “realista”, Kagan ve en la “benevolencia” del imperialismo estadounidense su mayor peligro para atender a las amenazas externas en la posguerra Fría. Otra lectura similar en cuanto al rasgo “benevolente” del imperialismo estadounidense es la de Fareed Zakaria, para quien “[e]l poder estadounidense no es bueno solamente para Estados Unidos; es bueno para el mundo”<sup>93</sup>. Este autor alude además al excepcionalismo estadounidense al decir que “[o]tros países simplemente no están listos o capacitados, a este punto, para asumir los retos y las cargas del liderazgo”<sup>94</sup>. Por último, en este mismo orden discursivo, apelando además a la continuidad futurística del imperio estadounidense, así como a la distinción con su “otro temporal”, Michael Ignatieff dijo que:

“El imperio estadounidense no es como los imperios de los tiempos pasados, construido en base a las colonias, la conquista y la pesada carga del hombre blanco. El siglo XXI es una nueva invención en los anales de la ciencia política, un imperio ligero, una hegemonía global de la cual sus toques de gracia son el libre mercado, los derechos humanos y la democracia, mantenido por el poder militar más impresionante que el mundo jamás haya conocido”<sup>95</sup>.

---

<sup>91</sup> Rawls, John, *The Law of the..., op. cit.*, ps. 37-38 y 94; y Hobson, John M., “Imperialist Eurocentrism: post-1989...”, *op. cit.*, p. 294.

<sup>92</sup> Kagan, Robert, “The Benevolent Empire”, en *Foreign Policy*, n°. 111, verano, 1998, p. 28.

<sup>93</sup> Zakaria, Fareed, “The Arrogant Empire”, en *Newsweek*, 24/03/2003.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> Ignatieff, Michael, “The Burden”, en *New York Times Magazine*, 5/01/2003.

De su discurso se desprende la ya consolidada idea de que la política exterior estadounidense, imperialista o no, era benevolente pues partía de sus rasgos inherentes de defensa de la democracia liberal y de los derechos humanos, contando además con el poder militar y económico para imponer sus intereses que, por supuesto, eran los intereses del resto. De la construcción de Estados Unidos como un país, imperio o, incluso, cultura benevolente, surge la preocupación de cómo lidiar con aquellos que se resistían a ser atraídos (convertidos) a la zona del ser o zona de paz. Como dijo Kagan, la “generosidad” era un peligro. De esta percepción se desprende, como diría Foucault, una de las consecuencias del liberalismo; esto es, la cultura del miedo.

Dicha cultura del miedo, como presenté en el capítulo tercero de esta investigación, se sostuvo sobre la disyuntiva entre contener o convertir al otro. De esta forma, reflejó las tendencias del neo-racismo en tanto que sus ‘nuevos’ otros (habitantes de “estados fallidos”, refugiados, inmigrantes) constituían “la mayor metonimia de la alteridad racial”<sup>96</sup>. Los discursos sobre el “choque de civilizaciones” y las prácticas culturales “diferenciadas” y “adversas” llevaron a que el imaginario colectivo asumiese un discurso post-racial, en tanto que la diferencia “no es la herencia biológica”; no obstante, igualmente racializado al asumir que el problema está en “lo insalvable de las diferencias culturales”<sup>97</sup>. Esta racialización de la cultura (y con ello, de las identidades) resultó ser más sutil discursivamente, más aún ante lo que Branwen Gruffydd Jones llama la “sanitización” de los enunciados racistas a través de los términos propios del desarrollismo que llevan a que “el discurso formal de la raza haya perdurado, apoyado sobre los nuevos vocabularios técnicos, ahistóricos y aparentemente *race-free*”<sup>98</sup>. Por tanto, al abordar las prácticas discursivas que re-significaron la identidad haitiana en la posguerra Fría, es necesario no perder de perspectiva que “[l]a ideología y materialidad de la supremacía blanca provee el precedente histórico para los racismos subordinados al otorgarles el modo más sistemático de clasificar y capitalizar la raza”<sup>99</sup>.

Estos discursos sobre el excepcionalismo estadounidense, su rol en el escenario global y la división ontológica de los estados, fueron fundamentales para su

---

<sup>96</sup> Harrison, Faye V., “The Persistence Power of ‘Race’ in the Cultural and Political Economy of Racism”, en *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, 1995, p. 49.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> Gruffydd Jones, Branwen, “‘Good governance’ and ‘state failure’...”, *op. cit.*, ps. 72-73. Cursiva propia.

<sup>99</sup> Harrison, Faye V., “The Persistence Power of ‘Race’...”, *op. cit.*, p. 53.

construcción identitaria y el desarrollo de su política exterior “post-racial” en la posguerra Fría. A su vez, el contexto discutido previamente, en el que se construyeron ciertos regímenes de saber (como la tesis de la paz democrática), se “normativizaron” las aspiraciones liberales (como en la Resolución de Santiago de la OEA) y se desarrollaron modelos de conversión política, social e identitaria (como el complejo de paz liberal), permite argumentar que las prácticas identitarias en términos predatorios estuvieron informadas por las posibilidades de convertir o contener al otro (debido a sus propias capacidades/incapacidades o las oportunidades/riesgos de Occidente) y, por tanto, enmarcadas en las tendencias de la conversión o contención de la otredad. A continuación, discuto los enunciados contruidos en torno a la subjetividad haitiana, en tanto identidad otrorizada y racializada a contener/convertir, y sobre la cual ejercer los distintos dispositivos discursivos como la retórica del “estado fallido” o “casi fallido”.

### **7.2.2. La racialización ‘post-racial’ de la haitianidad**

Al preguntarle al profesor haitiano Pierre Jorès Merat sobre el rol de la cuestión racial y el racismo en el contexto actual de los discursos de la democracia liberal y el neoliberalismo en las relaciones políticas entre Estados Unidos y Haití, este me respondió que “la raza importa poco” y que más bien la problemática se encuentra en el pasado histórico entre ambos países<sup>100</sup>. Su respuesta paralizó por un momento todas mis ideas sobre este periodo histórico-político y los conceptos a partir de los cuales había dirigido mis interrogantes. Sin embargo, acto seguido, la explicación de su frase resignificó mis cuestionamientos y mis herramientas expandiéndolas y exponiéndolas a una interpretación más amplia y compleja sobre lo que el haitiano representa, más allá de su negritud, para la producción identitaria estadounidense en la posguerra Fría.

Al remitirse al pasado histórico de ambos países para explicar las relaciones políticas entre estos, Merat sostuvo que las prácticas políticas estadounidenses sobre Haití han estado menos determinadas por su negritud que por su ser haitiano. Su explicación va más allá de la respuesta a la pregunta concreta y explica lo que es ese

---

<sup>100</sup> Pierre Jorès Merat es economista e investigador de la Université d’Etat d’Haïti y escritor para el diario haitiano *Le Nouvelliste*. Autor de “Forêts, évangélismes et aides humanitaires post-sismique en Haïti: des liaisons dangereuses”, en *Vertigo la revue électronique en sciences de l’environnement*, Hors-série 14, septiembre de 2012. Disponible en línea en: [<http://vertigo.revues.org/12528>]. Entrevistado por la investigadora el 20/05/2014 en *L’Ecole Normale Supérieure*, Puerto Príncipe, Haití.

simbolismo a través del cual el haitiano (a diferencia de la negritud en general) ha supuesto un otro para el imaginario del blanco estadounidense. Merat dice, en clara referencia a la Revolución haitiana y a lo esta significó para la modernidad/colonialidad, que “es aquí donde el negro se hizo hombre” y recuerda que mientras en Estados Unidos el negro seguía siendo esclavizado, Haití los recibía y estos devenían haitianos, por ende, hombres libres<sup>101</sup>. Para Merat, “los estadounidenses no perdonan esto”, y manifiesta la idea de la ruptura con la modernidad/colonialidad en el momento revolucionario al decir que “el haitiano es el primer negro que puede mirar a un blanco a los ojos”<sup>102</sup>. Este termina su respuesta diciéndome: “racismo sí, 25%, el otro 75% es lo que el haitiano ha supuesto simbólicamente para el blanco”<sup>103</sup>.

Por un lado, es posible comprender la respuesta de Merat como lo que Michel-Rolph Trouillot llamó “significancia retrospectiva”<sup>104</sup>. Esto es, “el momento de producción histórica” que surge ante nuestra reconstrucción del pasado en el presente y que devela “el mito del pasado como una realidad fija”<sup>105</sup>. Ante mi pregunta por el contexto actual, el entrevistado recuperó la narrativa histórica como herramienta para re-significar las relaciones de poder desde un posicionamiento crítico que no solo buscaba evidenciar lo que Haití representa simbólicamente para Estados Unidos, sino lo que él, en su ejercicio de producción histórica e identitaria, quiere que este represente. Sus palabras permiten ver la relevancia del proceso histórico para comprender los procesos de construcción de identidad. En el capítulo quinto he discutido la construcción de la identidad estadounidense en términos de supremacía blanca y la implicación de la racialización del otro en tanto “problema del negro” y “problema haitiano” como identidades adversas a la cultura política liberal. Merat, no obstante, propone una forma distinta de comprender esa vinculación entre la racialización del negro y la racialización del haitiano en una construcción identitaria del ser haitiano que puede plantearse como haitianidad.

---

<sup>101</sup> Es necesario recordar que el término “hombre” partía del uso moderno en tanto humanidad. Como he mencionado en el capítulo cuarto de esta investigación, la Revolución haitiana reconoció los derechos y la ciudadanía de las mujeres, al menos normativamente.

<sup>102</sup> Merat también recordó que “fue un haitiano quien primero se refutó la tesis de la desigualdad de las razas humanas” en referencia a Anténor Firmin.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> Trouillot, Michel-Rolph, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston, 1995, p. 144. Esta idea es similar al “horizonte de expectativas” de Kosselleck al que he aludido anteriormente.

<sup>105</sup> *Ibidem*, ps. 144-146.

Por otro lado, su respuesta también puede verse como un “desafío a las memorias y narrativas institucionales del pasado [que] son siempre aspectos nodales sujetos a tiempos diferentes de movimientos y agendas ‘contra-hegemónicas’”<sup>106</sup>. Ese desafío a las narrativas dominantes sobre las relaciones políticas actuales entre ambos estados se materializa en la afirmación de que estas están primeramente marcadas por el significado de la haitianidad. De las palabras de Merat no se desprende ni una negación a la racialización del haitiano, ni de las políticas racistas estadounidenses en tanto política exterior-Política exterior, ni una postura *color-blinded* respecto a estas, sino que prima la significancia del devenir histórico de este (en tanto autor de su propia emancipación, dirigente de su propio estado y su desarrollo intelectual contestatario a los regímenes de saber/poder). Aquel negro que, como sostiene Merat, por primera vez miró a un blanco a los ojos y que luego, a través de sus felicitaciones por haber abolido la esclavitud, le señaló al gobierno de Estados Unidos que entonces podía sentirse apreciado “por el mundo civilizado” y le recordó que Haití llevaba en sus manos “la antorcha de la civilización negra”<sup>107</sup>. Este ejercicio de la memoria histórica y de proyección del presente desde una posición que podríamos entender como subalterna –o desde la alteridad–, no obstante, es también un proceso consciente de nombramiento y silenciamiento pues, la memoria, como ha sostenido Eduardo Restrepo, “en tanto encarnada en el sentido común y los discursos ideológicos, es un lugar escurridizo, un objeto vago y un objetivo movible de las luchas políticas”<sup>108</sup>. De esta forma, tanto Trouillot como Restrepo, asumen el poder que ejercemos en las prácticas de la memoria, nuestro rol activo y la implicación de nuestras identidades al cuestionar las narrativas dominantes y al analizar críticamente cómo estas se han conformado. Estas puntualizaciones permiten recordar que la reconstrucción histórica no debe buscar la autenticidad en tanto “tipo o grado de conocimiento”<sup>109</sup>, sino que, como sostuvo Trouillot, la autenticidad

---

<sup>106</sup> Restrepo, Eduardo, “Ethnicization of Blackness in Colombia: Toward de-racializing theoretical and political imagination”, en *Cultural Studies*, vol. 18, n°. 5, 2004, p. 700.

<sup>107</sup> Mencionado en el capítulo 5. Despacho número 32 de Peck a Seward, Legación de Estados Unidos en Puerto Príncipe, 9 de julio de 1866. *United States Department of State / Executive documents printed by order of the House of Representatives, during the second session of the thirty-ninth Congress, 1866-'67*, ps. 519-520.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> Cascardi, Anthony J., “Remembering”, en *Review of Metaphysics*, vol. 38, 1984, p. 289, citado en Trouillot, Michel-Rolph, *Silencing the Past...*, op. cit., p. 148.

“implica una relación con lo que es sabido que duplica los dos lados de la historicidad: nos vincula a ambos, actores y narradores. De este modo, la autenticidad no reside en las actitudes hacia un pasado discreto que se mantiene vivo a través de las narrativas. Sea que invoque, reclame o rechace el pasado, la autenticidad solo se obtiene en relación a las prácticas actuales que nos involucran como testigos, actores y comentaristas –incluyendo las prácticas de la narración histórica–”<sup>110</sup>.

Estas reflexiones resultan sugerentes tanto para la cuestión que abordo a continuación sobre la construcción identitaria de la haitianidad en los albores de la crisis de 1991 a 1994, así como para comprender las narrativas sobre la crisis que discuto más adelante. Las prácticas de la memoria, en tanto proceso de reconstrucción histórica, permiten comprender la re-significación de la haitianidad en el devenir de las relaciones políticas entre ambos estados en momentos concretos del largo siglo XIX, inicios del XX y su proyección en la posguerra Fría. De igual forma, dichas prácticas de la memoria se manifiestan en las narraciones haitianas de los acontecimientos que llevaron a la operación militar “Defender la democracia”. De estas se desprende la re-significación que los mismos haitianos hacen de su posicionalidad (subalterna) respecto a Estados Unidos, de las prácticas de poder y discursivas que están en debate y de las críticas que estos hacen a los dispositivos de poder empleados para restaurar la democracia en Haití (el embargo, la devolución de refugiados y la intervención militar). Por otro lado, estas prácticas de la memoria vuelven a estar presentes en las narrativas posteriores sobre los acontecimientos del pasado, estando informadas por dicha reconstrucción del pasado desde un presente en el que la presencia extranjera en Haití y la radicalización de la dependencia internacional marcan el entendimiento de la sociedad haitiana actual, así como de lo que significan Haití y los haitianos en la modernidad/colonialidad tardía. Antes de atender las narrativas de la crisis política haitiana, es necesario discutir cuáles fueron los discursos que permitieron construir la haitianidad en términos de víctima, a la vez que amenaza, a la cual las democracias occidentales debían asistir y/o contener.

Como he mencionado anteriormente, desde el fin de la Guerra Fría fueron tomando fuerza los discursos basados en exclusiones ontológicas de los estados (y sus sociedades) considerados como “proscritos”, “salvajes”, “fallidos”, “casi fallidos”, entre

---

<sup>110</sup> *Ibidem*, ps. 150-151.

otras construcciones sostenidas sobre los enunciados del desarrollismo y fortalecidas tras el inicio de la llamada “guerra global contra el terror”. Los discursos desarrollistas sobre el “Tercer Mundo” insistieron, con más ímpetu que antes, que la democracia y el libre mercado formaban parte de la ruta hacia el desarrollo y, como consecuencia, la consecución de la paz liberal y la seguridad. Así, se consolidaron las dinámicas “pseudo-científicas” en las que la puesta en común de datos surgidos de estándares normativizados sobre las bases de diversos regímenes de exclusión del otro son posicionados como la verdad sobre los estados categorizados en términos de “fallidos” o “casi fallidos”. Si bien, estas prácticas de colonialidad del saber acarrearán legados coloniales y racistas, como sostiene Gruffydd Jones, “el predecesor inmediato del discurso de los estados fallidos no es la ideología colonial de la civilización racial sino el lenguaje sanitizado del desarrollo y la modernización que surgió con la descolonización”<sup>111</sup>. De esta forma, el desarrollo se entiende como “un sentido de movimiento y teleología: las categorías de menos desarrollado, en desarrollo y desarrollado posicionan en una manera secular y técnica el sentido de progreso teleológico anteriormente expresado en términos de evolución y civilización”<sup>112</sup>.

El discurso sobre los estados “fallidos” o “casi fallidos”, puede comprenderse en términos de un régimen de poder/saber. Es decir, que a través de la conjunción de unos enunciados “pseudo-científicos” sobre las patologías de los estados/sociedades en cuestión y una normatividad internacional flexible y propensa a la intervención apoyada por la “autoridad”, se estableció un “régimen de verdad” que permitió asumir la expansión de la democracia liberal como inherente a la intervención humanitaria. Dicho régimen de verdad, basado en la defensa de los derechos humanos y la democracia liberal, “contribuye a configurar los intereses de los actores, los significados que dan a sus acciones, los objetivos que persiguen y los medios que creen que son efectivos y legítimos para obtener tales fines”<sup>113</sup>. Por supuesto, los intereses resultan contingentes y varían en sus significados. Así, a lo largo de las pasadas décadas, las intervenciones humanitarias en nombre de la democracia liberal y de los derechos humanos han estado atravesadas por diversos cambios en la política global como el 11-S y las “nuevas” dinámicas de securitización doméstica y global. Haití, desde luego, ha sido imbuido

---

<sup>111</sup> Gruffydd Jones, Branwen, “‘Good governance’ and ‘state failure’...”, *op. cit.*, p. 72.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> Ruiz-Gimenez, Itziar, *La historia de la intervención humanitaria...*, *op. cit.*, p. 159.

dentro de las diversas manifestaciones del intervencionismo humanitario, la guerra global contra el terror y, más recientemente, una nueva fase de ayuda humanitaria tras el terremoto de 2010.

En este sentido, es necesario cuestionar, ¿cómo operó el discurso de los “estados fallidos” o “casi fallidos” sobre la haitianidad en la posguerra Fría? Si bien este discurso ha tomado fuerza en la última década, pudiendo ser considerado como relativamente incipiente a inicios de los años noventa (periodo analizado en este capítulo), algunos de sus postulados guardan consonancia con las descripciones planteadas sobre Haití durante la crisis de 1991 a 1994. Por ejemplo, David Sogge sostuvo que “a principios de la década de 1990”, Haití –junto a las crisis políticas en Somalia y Yugoslavia entre otras– fomentó “la idea de Estados que fracasan”<sup>114</sup>. En su insistencia por comparar el caso haitiano con Somalia y Yugoslavia, Sogge parte de la descripción dada por Valpi Fitzgerald, sobre los “momentos cruciales” ante los cuales un estado fracasará. Estos son: el aumento repentino de la desigualdad; el aumento de la incertidumbre económica y acceso a recursos comunes; y “el debilitamiento de la capacidad económica del Estado para proporcionar bienes públicos” lo que afecta su legitimidad”<sup>115</sup>.

Otro de los académicos que se ha dedicado en mayor medida a construir el régimen de saber/poder sobre Haití en la posguerra Fría en torno al concepto de “estado fallido” y a diseñar, por tanto, el marco analítico casuístico de la crisis del estado haitiano es Robert I. Rotberg<sup>116</sup>. Antes de consolidarse en la “pseudo-ciencia” sobre los “estados fallidos”, Rotberg escribió en 1971 *Haiti: The Politics of Squalor* sobre la dictadura de François Duvalier y el artículo “Haiti’s Past Mortgages Its Future” en 1988

---

<sup>114</sup> Sogge, David, “La debilidad del Estado: Mirar a través de otros cristales”, en Working Paper 64, FRIDE, julio de 2008, p. 4.

<sup>115</sup> Fitzgerald, Valpi, “Global Linkages, Vulnerable Economies and the Outbreak of Conflict”, en *Development: Journal of the Society for International Development*, vol. 42, n°. 3, 1999, ps. 57-64. Citado en *Ibidem*, p. 8. Sin pretender establecer un discurso sobre la veracidad o falsedad del análisis de Sogge, es necesario, al menos, matizar que la aplicabilidad de las características dadas por Fitzgerald es cuanto menos dudosa. Estas podrían aplicar, entre muchas otras causalidades, a la caída de Duvalier en 1986 y, quizás, a la caída de Aristide en 2004 (con bastantes reservas). No obstante, el panorama de 1991 se basó en un golpe de estado al presidente electo nueve meses antes con el 67% de los votos en unas elecciones que, incluso a día de hoy, siguen siendo consideradas como transparentes y legítimas. Las masas populares, además, insistieron en el regreso de Aristide. Incluso, los intelectuales que fueron críticos con la intervención y las políticas del embargo, también sostuvieron que el gobierno legítimo era el de Aristide, más allá de las discrepancias sobre el modo de la operación para regresarle al poder y los costes que esto tuvo para la sociedad haitiana.

<sup>116</sup> Véase, Rotberg, Robert I., “Failed States in a World of Terror”, en *Foreign Affairs*, vol. 81, n°. 4, 2002, ps. 127-140; Rotberg, Robert I. (ed.), *When States Fail: Causes and Consequences*, Princeton University Press, Princeton, 2003 y *State Failure and State Weakness in a Time of Terror*, Brookings Institution Press, Washington D.C., 2003.



para *Foreign Affairs* sobre el fracaso del gobierno de Leslie F. Manigat tras su elección y exilio en ese mismo año<sup>117</sup>. En *Politics of Squalor*, Rotberg señaló diversas cuestiones por las cuales Haití “nunca tendría un gobierno representativo” y fijó sus críticas en el carácter neopatrimonial, opresivo y autoritario del régimen de *Papa Doc*<sup>118</sup>. Más allá de estas críticas a una de las dictaduras más sangrientas de la región caribeña, el autor no duda en construir un discurso racializado sobre la cultura haitiana y la haitianidad. Dentro del marco del estado dictatorial y violento, Rotberg también afirma que uno de los orígenes de los problemas del estado haitiano se encuentra en la crianza de los niños que, según él, por regla general, son extremadamente mimados al ser pequeños pero al llegar a la edad de los siete años son castigados de forma violenta cuando desobedecen.

Para Rotberg, esto tiene como resultado que los niños no tengan autonomía ni capacidad de disidencia con la autoridad y que tampoco estén listos para recibir y ejercer la justicia, ni la responsabilidad moral que esto conlleva. Las interpretaciones de Rotberg reflejan la construcción de un conocimiento y el ejercicio de un poder sobre el otro en el que los argumentos conllevan un ir y venir entre las amplias generalizaciones y la recurrencia al individualismo metodológico. La explicación de la “fragilidad” del estado moderno a partir del entendimiento de unas instituciones que se rompen porque los individuos que las componen están corrompidos o, en el mejor de los casos, se trata de víctimas pasivas, de seres sin la voluntad necesaria de ordenar y dirigir su destino. Más aún, la infantilización del haitiano se muestra como una cuestión permanente pues el “niño” del que habla Rotberg es el origen del infantilismo haitiano que, bajo estas condiciones, solo puede devenir en irresponsabilidad e incapacidad para gobernarse. En cualquier caso, toda la violencia de la modernidad/colonialidad, toda la materialidad de la apropiación de la zona del no ser, así como todas las lógicas políticas en juego en un contexto de gobierno autoritario, son vinculadas, cuando no limitadas, a una cuestión de cultura, de construcción de afectividades en una comunidad definida como irracionalmente violenta siendo esto lo que no le permite avanzar.

En su artículo “Haiti’s Past Mortgages Its Future”, Rotberg comienza describiendo las características de un estado democrático para inmediatamente afirmar que estas no solo son ajenas a Haití, sino que además el estado haitiano es el “hombre

---

<sup>117</sup> Rotberg, Robert I., *Haiti: The Politics of the Squalor*, Houghton Mifflin, Boston, 1971 y “Haiti’s Past Mortgages Its Future”, en *Foreign Affairs*, vol. 67, n.º. 1, 1988, ps. 93-109.

<sup>118</sup> Rotberg, Robert I., *Haiti: The Politics...*, op. cit.

enfermo del hemisferio y el vecino más cercano de los Estados Unidos”<sup>119</sup>. La primera imagen que este nos muestra es la patologización del estado haitiano y la proximidad de su amenaza a los estadounidenses: una vez más, la situación política de Haití deviene un problema de seguridad para Estados Unidos. De su artículo se desprenden una serie de imaginarios que van y vuelven del “control de los trópicos” de finales del siglo XIX al imperativo de la democracia liberal que ya se proyectaba a finales de los ochenta del pasado siglo. Su discurso refleja, igualmente, una “significancia retrospectiva” en tanto que retoma las características y narrativas del pasado haitiano (y del pasado estadounidense para con Haití) para establecer las razones por las que Estados Unidos no puede ignorar la crisis política haitiana tras la caída de Baby Doc. No obstante, los enunciados que este elige reflejan el proceso planteado por Gruffydd Jones de “sanitización” de las categorías, entre la racialización propia colonial y la racionalización práctica y “objetiva” del desarrollismo. A modo explicativo, reproduzco aquí algunas de las citas de su artículo y divido su discurso en cuatro rasgos que permiten comprender cómo este construyó al otro haitiano.

En primer lugar, Rotberg vincula la crisis demográfica y escasas de recursos a la amenaza que esto representa para Estados Unidos, pues no solo la proximidad de Haití les asecha, sino que la numerosa diáspora que se encuentra en su interior debe ser, cuanto menos, tomada en cuenta. A este respecto, el autor dice:

“¿Qué del pobre Haití, una nación de siete millones de personas viviendo en un territorio del tamaño de Maryland? Si no estuviesen en nuestra puerta, si no hubiésemos ocupado y gobernado Haití por 19 años desde 1915 a 1934, si los marines estadounidenses no hubiesen entrenado al ejército haitiano en aquel periodo, quizás podríamos ignorar la agitación política en Haití. *Pero no podemos, tanto por el propósito de garantizar la paz en el hemisferio, pero también, porque Haití no tiene más amigos.* Más aún, Haití está a solo 700 millas de Miami y dos millones de haitianos viven en Miami, Nueva York, Boston y otro medio millón en Montreal y Quebec. Los Estados Unidos ya no se pueden permitir actuar de forma paternalista o amistosa en los asuntos internacionales, pero tampoco puede desertar ante la miseria y el mal gobierno de la entidad negra más antigua del hemisferio”<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> Rotberg, Robert I., “Haiti’s Past Mortgages...”, *op. cit.*, p. 93. Es necesario señalar que este artículo llevó al ex presidente haitiano Leslie F. Manigat a responder con una carta a *Foreign Affairs* sobre las “incongruencias” de los datos aportados por Rotberg en relación a las circunstancias por las cuales este fue depuesto y, también, sobre la “pobre interpretación” de la historia haitiana que este hacía. Véase, Manigat, Leslie F., “Haiti’s Past”, en *Foreign Affairs*, vol, 67, n.º. 2, 1988, ps. 169-172.

<sup>120</sup> Rotberg, Robert I., “Haiti’s Past Mortgages...”, *op. cit.*, p. 94. Cursivas propias.

Más adelante en su artículo hace las siguientes afirmaciones:

“la densidad poblacional promedio es de 560 personas por milla cuadrada, pero solo el 20% de la tierra es cultivable [...] y la mitad de la gente del país vive en esos terrenos [...] Haití está ubicada al final de la escala del hemisferio occidental [por su per cápita] y está entre el cuarto más bajo de países a escala mundial [...] *Haití es pobre tanto porque está sobrepoblado como porque escasean los recursos naturales*”<sup>121</sup>.

Mientras que la segunda cita viene a proveer los datos “científicos” del estado de la cuestión haitiana que construyen la “realidad” sobre Haití, la primera cita puede comprenderse como la lectura desde el imaginario que logra conjugar la supuesta explosión demográfica de Haití, la presencia de los haitianos en la zona civilizada y la responsabilidad moral y política que tiene Estados Unidos con “la entidad negra más antigua del hemisferio”, pero también, con el hemisferio al que tiene que “garantizar la paz”. Esta proyección de la haitianidad en términos de amenaza hacia la seguridad del ser democrático ocurre vis-à-vis el llamado a Estados Unidos a no ignorar la problemática mayor que esto podría representar. De esta forma, el imaginario reflejado por Rotberg se asemeja a los llamados al “control de los trópicos” de Benajmin Kidd y Benajmin Wheeler en el giro del siglo XIX al XX y que he discutido anteriormente. Estados Unidos no podía ignorar que el desgobierno de los trópicos, tarde o temprano, le afectaría y, por el bien de su ‘raza’ y civilización, tenía que afrontar sus responsabilidades de cara al resto de naciones civilizadas.

Un segundo rasgo sobre la haitianidad que Rotberg busca solidificar a lo largo de su artículo es la idea de que Haití “siempre ha sido un sitio alejado” e inclusive, “sin amigos”. Lo interesante de su argumento es que se plantea exclusivamente desde una posicionalidad moderna en la que la “historia” le es negada a Haití en tanto que esta “se ha resistido [...] a acoger por completo la occidentalización y modernización”<sup>122</sup>. Rotberg no da ningún ejemplo concreto de ese alejamiento, ni de esa “resistencia” y ni siquiera lo explica en términos diplomáticos o culturales, sino que para este, la “resistencia” haitiana a la conversión occidental y moderna es una muestra de su aislamiento pues el centro de la interacción política, es decir, el espacio por excelencia de la política, es la zona de estados modernos y democracias occidentales.

---

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 96. Cursivas propias.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 98.

Desde luego, estas prácticas políticas a las que alude Rotberg no parten de un vacío, sino que, al igual que el niño consentido que afecta a toda una sociedad que no sabe tomar decisiones, el haitiano de ayer, hoy y siempre es, según Rotberg, el reflejo de las mismas dinámicas turbias del estado haitiano. Así, el tercer rasgo de la haitianidad construida por Rotberg parte las prácticas culturales cotidianas de los individuos. El autor dice:

“Casi todos los haitianos comparten las actitudes de rivalidad, sospecha e intriga que son tan aparentes en la vida nacional. Con la excepción de que la sofisticación y la educación ha alterado sus perspectivas, [incluso] los haitianos asentados en las zonas urbanas también comparten una mentalidad distintiva que influye en sus respuestas económicas y políticas, y que parece ser derivada de la necesaria construcción mental en su relación con la esclavitud: los primeros haitianos no tenían raíces, no tenían vínculos comunes entre estos excepto la revolución”<sup>123</sup>.

Más allá de las generalizaciones de las que parte la aseveración de Rotberg, la cuestión fundamental que este discurso transmite sobre el ser haitiano se desdobra en al menos dos direcciones. Primeramente, la traslación de las prácticas individuales al estado y viceversa apelan a la necesaria transformación haitiana, no solo de las instituciones, sino también de las prácticas culturales. Más aún, al señalar categorías que en el imaginario común están construidas en términos negativos (rivalidad, sospecha e intriga), para Rotberg no es necesario nombrarlas como conceptos contrarios asimétricos pues, tras su lectura previa sobre el estado y prácticas nacionales haitianas, su traslación de estas al individuo no dejan lugar a dudas de que estas no son propias para la modernización de Haití. En segundo lugar, la permanencia de estas categorías son fijadas y enraizadas en el momento de la revolución misma. La haitianidad construida por Rotberg no es la misma a la que Merat aludió, sino que responde a la desafección y al desarraigo nacional que, para los narradores de la ocupación de 1915, se reflejaba como una muestra de falta de interés por el servicio público, como un individualismo y egoísmo que no les permitía construir un estado basado en el contrato social<sup>124</sup>.

---

<sup>123</sup> *Ibidem*.

<sup>124</sup> Como presenté en el capítulo anterior al analizar la obra de Franck, Harry A., *Roaming Through the West Indies*, Blue Ribbon Press, Nueva York, 1920, p. 129.

El cuarto rasgo que se desprende del artículo de Rotberg, y en consonancia con su problemática relación con los legados de la Revolución haitiana, es el vinculado a la falta de lógica moderna en la construcción del estado haitiano a lo largo del siglo XIX y la lectura del fracaso “sanitizado” de la ocupación estadounidense. Por un lado, el autor sostiene que tras la independencia, “Haití comenzó a gobernarse a sí misma sin ninguna herencia de democracia representativa o experiencia de consenso”<sup>125</sup>. Más allá de su descripción de las instituciones haitianas del periodo que siguió a la independencia, Rotberg refleja unas ideas que se han mantenido de forma constante en los imaginarios estadounidenses (u occidentales) sobre Haití. En su breve repaso por la historia haitiana, este desarrolla un orden discursivo que va desde la época exitosa del periodo colonial que puso a Santo Domingo a la cabeza de todas las Indias Occidentales, pasando por la matanza y expulsión de las “personas entrenadas técnicamente” para desarrollar el nuevo estado, y llegando a la situación de autoritarismo, pobreza y violencia extrema que justificó la intervención estadounidense en 1915. El imaginario del “control de los trópicos” permea en las ideas de Rotberg sobre la incapacidad de los gobierno haitianos para racionalizar el uso de la tierra y maximizar su producción agrícola en aras de la modernización. Esto permite a Rotberg asumir un discurso que no critica la intervención estadounidense en sí, sino que más bien, la incapacidad de Estados Unidos para transformar Haití. A este respecto, el autor dice:

“Los Estados Unidos pacificaron, administraron, introdujeron nuevos métodos para resolver viejos problemas, proveyeron un sin número de mejoras tecnológicas, construyeron caminos decentes e introdujeron servicios telefónicos y telegráficos propios, arreglaron las escuelas y los hospitales, trataron de mejorar los estándares de vida y, como los poderes coloniales en África, intentaron imponer sus ideas culturales en la sociedad haitiana”<sup>126</sup>.

No solo Rotberg no hace ninguna referencia a la práctica de la *corvée*, que fue fundamental para la construcción de las infraestructuras durante el periodo de ocupación, sino que además, matiza el intento de americanización de Haití como la razón de ser de la época. El autor asume el colonialismo como una necesidad histórica y su régimen de saber/poder no es, ni mucho menos, cuestionado. Este no invisibiliza la

---

<sup>125</sup> Rotberg, Robert I., “Haiti’s Past Mortgages...”, *op. cit.*, p. 98.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 100.

presencia del interés nacional en la intervención en Haití, sin embargo, el orden de su discurso le lleva a mencionar seguidamente que:

“Los estadounidenses eran colonizadores inexpertos [...] y el mantenimiento de la ley y el orden –en un momento en que los fondos estadounidenses eran cortos– parecieron más importantes que preparar a Haití para el crecimiento económico y político. La ocupación estadounidense no tenía un plan y defraudó a quienes esperaban que esta transformase a una sociedad aislada por tanto tiempo de las corrientes del progreso mundial. Esta también perpetuó la atmosfera del autoritarismo arbitrario al que los haitianos estaban acostumbrados desde hace tiempo”<sup>127</sup>.

La última frase de esta cita no debe entenderse como un intento de justificar las prácticas estadounidenses en Haití, sino más bien de recordar que los haitianos, después de la ocupación, no podrían haber quedado en una situación política peor a la que “estaban acostumbrados”. Así, a quienes defraudó el fracaso de esta fue a los estadounidenses que son los seres capaces de tener expectativas de progreso sobre una situación actual que debe, según su imaginario, mejorar progresivamente. Una vez más, Haití es construida como un ente para el consumo desde la zona del ser. Su mejoramiento tras la ocupación resultaba, en últimas, una auto-legitimación para la identidad estadounidense de su rol y capacidades sobre la otredad. De esta lectura que hace Rotberg no se debe escapar una cuestión que resulta fundamental para el contexto en el que el autor publicaba su artículo. Esto es, más allá de los fallos en la imposición de la americanización –que para el liberalismo de la posguerra Fría se trató de un mal de los gobiernos coloniales de finales del siglo XIX que no podrá repetirse pues “las cosas solo pueden ir a mejor”<sup>128</sup>–, el fracaso estuvo en los limitados recursos estadounidenses tanto materiales como referenciales, debido también a su falta de experiencia como potencia colonial. Las preguntas que los argumentos de Rotberg invitan a hacer son: ¿era esta la realidad de Estados Unidos en 1988? ¿Sería la inexperiencia en el control de la otredad a través de protectorados y colonias, o la falta de recursos económicos, un problema para Estados Unidos en la posguerra Fría? Es posible argumentar que el discurso de Rotberg apunta a que si bien nada había cambiado en Haití, muchas cosas sí lo habían hecho en Estados Unidos y esto permitiría asumir responsabilidad sobre la contención de la amenaza que la crisis haitiana representaba para este país.

---

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> Hobson, John M., “Imperialist Eurocentrism: post-1989 ‘Western liberalism’...”, *op. cit.*, p. 286.

La construcción de la situación haitiana en términos de amenaza en la posguerra Fría también estuvo reforzada por las ideas que se desarrollaron a lo largo de la década de los años ochenta sobre la transmisión del SIDA y el “origen” haitiano de esta enfermedad en el “Nuevo Mundo”<sup>129</sup>. Desde 1982 los haitianos pasaron a formar parte de la lista del Centro para el Control y la Prevención de Enfermedades de Atlanta (CDC) y las referencias a Haití como parte del grupo portador y transmisor en la prensa popular también se volvieron frecuentes<sup>130</sup>. Tanto el enunciado avalado por la ciencia, como la continua repetición de este dato, permitieron establecer un saber sobre Haití y los haitianos, sobre sus prácticas culturales (los “ritos” del vudú), sus prácticas sexuales (“promiscuas”) y su ontología misma (como planteó Rotberg, “el hombre enfermo del hemisferio”). Los estereotipos reforzados y surgidos en dicho periodo, así como las consecuencias de estos sobre el manejo de la crisis de los refugiados tras el golpe de estado a Aristide, permiten analizar, al menos, tres imágenes (o nexos) proyectadas en términos contrarios asimétricos que se pretendieron construir sobre los haitianos.

En primer lugar, la imagen del origen africano y “bárbaro” de la enfermedad en tanto nexo Haití-Africanismo. Para 1983 se sostenía la teoría de que el virus que causaba el SIDA se había originado en África Central. Como sostiene Brenda G. Plummer, “[l]os científicos supusieron que Haití, subsecuentemente, ayudó a su esparcimiento en los Estados Unidos a través de los turistas homosexuales que se infectaron en Puerto Príncipe”<sup>131</sup>. El vínculo entre África y Haití se había dado, según estos postulados, por “los expatriados haitianos que habían vivido y trabajado en África Central entre 1960 y 1970”. De esta forma, el imaginario colectivo estadounidense

<sup>129</sup> Brenda G. Plummer recoge cómo los grupos de alto riesgo de transmisión y contagio de la enfermedad incluyeron, además de los drogodependientes, los homosexuales y las personas con hemofilia, a los haitianos. En Plummer, Brenda G., *Haiti and the United States. The Psychological Moment*, The University of Georgia Press, Atenas y Londres, 1992, p. 216. Paul Farmer ha argumentado que “las asociaciones entre haitianos y enfermedades infecciosas son particularmente fuertes en la prensa popular de Estados Unidos. Esto, tampoco, es algo nuevo... el SIDA es solamente la más reciente dentro de una larga serie de plagas atribuidas a Haití”. Farmer, Paul, *Haití para qué. Usos y abusos de Haití*, 2da edición, Editorial Hiru, Hondarribia, 2002, p. 229.

<sup>130</sup> Schmeck, Harold M., “Infant Who Received Transfusion Dies of Immune Deficiency Illness”, en *The New York Times*, 10/12/1982. Se reseña en esta noticia que el desorden de inmunodeficiencia detectado en hombres homosexuales dos años antes fue también encontrado en heterosexuales drogodependientes y nativos, mayormente hombres, haitianos.

<sup>131</sup> Plummer, Brenda G., *Haiti and the United States...*, op. cit., p. 216. Véase también Cooley, Martha, “Haiti: The AIDS Stigma”, en *NACLA*, vol. 17, n.º. 5, 1983, ps. 47-48; Cinéas, Fritz N., “Haitian Ambassador Deplores AIDS Connection”, en *New England Journal of Medicine*, n.º. 309, 1983, ps. 668-699; Le Baron, Ronald D. y Alexander Moore, “The Case for a Haitian Origin of the AIDS Epidemic”, en Feldman, Douglas A. y Thomas M. Johnson (eds.), *The Social Dimensions of AIDS: Method and Theory*, Praeger, Nueva York, 1986.

estableció a Haití, una vez más, como “el enlace entre África y el Nuevo Mundo”, el vínculo entre lo entendido como “salvaje” y el mundo civilizado<sup>132</sup>. Estos discursos solidificaron las ideas sobre la barbarie haitiana al partir, además, de los imaginarios sobre el vudú y los rituales en los que los haitianos supuestamente consumían sangre humana<sup>133</sup>.

En segundo lugar, la cuestión del cuerpo haitiano, al menos imaginativamente, volvió a representar una amenaza para los estadounidenses y, por tanto, una imagen de “rechazo” o “fascinación” sobre estos. Además de los estereotipos sobre el vudú y el canibalismo que se habían establecido a lo largo del siglo XIX y continuados, al menos el primero, durante el siglo XX, en pleno periodo de reflexión sobre el “origen” haitiano del SIDA, se publicó la obra de Wade Davis, *The Serpent and the Rainbow*, en la que se narraban encuentros con zombis en Haití. Para J. Michael Dash, esta publicación no pudo tener un mejor momento para la imaginación popular estadounidense<sup>134</sup>. Sobre esto, Dash dice: “En 1985, el mismo año que el CDC removió a Haití de su lista de SIDA, Haití se topó con ser promovida como la causa de otro horror en la imaginación estadounidense, esa de los zombis o del muerto vivo”<sup>135</sup>. Más allá de la casualidad de la publicación de Davis, etnobotánico de Harvard, en su análisis sobre la reproducción de

---

<sup>132</sup> En 2007, el diario español *El Mundo*, publicaba un artículo de Isabel F. Lantigua titulado: “La epidemia del VIH partió de Haití”. La autora, partiendo de un estudio hecho por investigadores británicos, estadounidenses y daneses (y que tenía como propósito establecer científicamente cómo llegó el virus a Estados Unidos), comienza su artículo diciendo: “De África a Haití, de Haití a Estados Unidos y de ahí al resto del mundo. Éstas fueron las primeras escalas que realizó el VIH antes de propagarse por todo el planeta e infectar a 40 millones de personas hasta la fecha”. El estudio afirma que de África Central el virus llegó a Haití y que fue un haitiano quien lo llevó a Estados Unidos unos doce años antes de que se detectara (y no a la inversa, como se había pensado sobre el turismo estadounidense en Haití). Mientras que establece como vínculo a este individuo haitiano, uno de los investigadores sostiene que seguramente el virus afectó primero a heterosexuales que a homosexuales (a diferencia de lo que se sostuvo durante las décadas de los ochenta y noventa del siglo anterior). Independientemente de las verdades o falsedades de esta investigación, lo relevante es el enunciado que sostiene científicamente: Haití es el vínculo entre África (que asume que África estaba en una especie de cuarentena) y Estados Unidos (el primer mundo), causando los más de 40 millones de infectados. Haití, en tanto espacio bárbaro próximo a Occidente introdujo un mal que era, hasta entonces, propiamente africano. El diario *El País* publicó una nota similar haciendo alusión al mismo estudio y la tituló “Haití, ‘pasarela’ del sida desde el África al resto del mundo”, 30/10/2007.

<sup>133</sup> Por ejemplo: “Aids a New Disease’s Deadly Odyssey”, en *The New York Times*, 6/02/1986, decía: “El trabajo es complicado por los doctores saben muy poco sobre cómo viven los pacientes de SIDA. ‘Sabemos que los pacientes haitianos están a menudo involucrados en vudú y espiritismo’, dijo el Dr. Sheldon Landesman”.

<sup>134</sup> Dash, J. Michael, *Haiti and the United States...*, op. cit., p. 141.

<sup>135</sup> *Ibidem*, ps. 141-142. Dash también dice que: “La influencia de Davis era extendida. No solo fueron sus aventuras haitianas reportadas en *Time* y *Newsweek*, sino que comenzó a ser citado como una autoridad para otros escritores de libros de viajes. Por ejemplo, Ian Thompson en su *Bonjour Blanc: A Journey through Haiti*, que para describir a un país patas arriba cita a Davis”.



los imaginarios estadounidenses sobre Haití, Dash apela a dos cuestiones que son fundamentales para el análisis político de dichos imaginarios. Por un lado, este recuerda que ese, además, fue el año en el que los haitianos y haitianas estaban luchando por derrocar al gobierno de Duvalier, y mientras sus acciones políticas eran invisibilizadas, la prensa popular se dedicaba a reproducir “la imagen de un Haití rural como poseído por la irracionalidad y la superstición”<sup>136</sup>. Por otro lado, sobre la vinculación de los cuerpos enfermos-zombis, Dash dice: “No es quizás tan inverosímil imaginar que esta imagen del zombi se volvió incluso más creíble por la asociación general de Haití con un físico contaminado [y] deteriorado, el síntoma más visible de la epidemia del SIDA”<sup>137</sup>.

La tercera imagen que quedó impregnada en dicho periodo fue el nexo Haití-SIDA-refugiados. En su libro, *Haiti's Bad Press* 1992, Robert Lawless argumentó que “[l]os haitianos son los inmigrantes que a los americanos más les gusta temer y odiar”<sup>138</sup>. Ante la extensión de la enfermedad en Estados Unidos y la construcción de un imaginario que ubicaba a los haitianos como un cuerpo a temer, “refugiados y virus fueron, al menos imaginativamente, unidos a un profundo sentido de vulnerabilidad, fuese en términos de las fronteras de un país o los límites del cuerpo humano”<sup>139</sup>. El miedo a la “fragilidad” de las fronteras nacionales, feminizadas como las las fronteras del cuerpo, devino en una necesidad de contener al extranjero. Esto se materializó en una biopolítica de contención de los refugiados y devolución de estos a lo largo de la década de los años ochenta y durante la crisis política tras el golpe de estado a Aristide. Para explicar la vinculación del nexo Haití-SIDA-refugiados es necesario, en primer lugar, atender al contexto migratorio de haitianos a Estados Unidos entre 1980 y 1990 dividido en tres fases: 1980-1984 (diferenciación en la categoría “entrante cubano-haitiano”/negación de asilo político/haitianos en la lista de SIDA del CDC); 1984-1986 (críticas al trato desigual entre cubanos y haitianos/otorgamiento de Residencia Legal Permanente); 1987-1990 (prueba del SIDA obligatoria a extranjeros que buscasen emigrar a Estados Unidos). En segundo lugar, tener en cuenta la afirmación hecha por

---

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 142. Los enunciados sobre los orígenes de esta enfermedad y la corporización del haitiano como el ente transmisor tuvieron, como argumenta Plummer, devastadores efectos para la economía haitiana en tanto que el turismo, una de sus mayores (y pocas) industrias por entonces, se redujo a sus mínimos. Plummer, Brenda G., *Haiti and the United States...*, *op. cit.*, p. 216.

<sup>137</sup> Dash, J. Michael, *Haiti and the United States...*, *op. cit.*, p. 142.

<sup>138</sup> Farmer, Paul, *Haití para qué...*, *op. cit.*, p. 261.

<sup>139</sup> Dash, J. Michael, *Haiti and the United States...*, *op. cit.*, p. 141.

Ruth Ellen Wasem en su informe para el *Congressional Research Service*, cuando dice: “La interdicción y detención son los elementos obligatorios primarios de la política estadounidense hacia los migrantes haitianos”<sup>140</sup>. Es decir, la contención es la práctica de política exterior-Política Exterior de Estados Unidos sobre Haití.

Estos elementos que han dominado la política migratoria de Estados Unidos hacia Haití, se retraen a finales de la década de los años setenta cuando comenzaron a llegar balseros haitianos y cubanos a las costas de Florida<sup>141</sup>. Para 1980, se estima que unos 25.000 haitianos estuvieron en el llamado éxodo de Mariel junto a otros 125.000 cubanos que llegaron al Sur de Florida<sup>142</sup>. Ante esta situación, el presidente Jimmy Carter comenzó a referirse a los balseros como “entrantes cubanos-haitianos”, pasó la responsabilidad de gestionar la crisis al fiscal general en calidad de portavoz y se llevó a cabo una enmienda al Acta de Refugiados que llevó a que la normativa nacional de inmigración estableciera diferencias entre solicitantes de asilo político y migrantes económicos<sup>143</sup>. La administración Carter, a través de estos dispositivos de poder, impuso que aquellos que hubiesen entrado a Estados Unidos antes del 10 de octubre de 1980 podrían solicitar asilo político, mientras que los que hubiesen llegado, o llegasen, en una fecha posterior y no cumpliesen con este perfil, serían encarcelados o devueltos.

El protocolo de acción sobre la emigración haitiana, a partir de entonces y bajo la administración de Ronald Reagan, fue mantener una operación conjunta entre la Guardia Costanera y un inspector del antiguo Servicio de Inmigración y Naturalización (INS). Los operativos de estos se dieron bajo un acuerdo con Duvalier por el que oficiales estadounidense podían interceptar en el mar embarcaciones (haitianas privadas) sospechosas de transportar migrantes y estos “verificarían el estatus migratorio de los pasajeros y devolverían a aquellos entendidos como haitianos indocumentados”<sup>144</sup>. Según el protocolo, los haitianos podían dejar saber a los oficiales si serían perseguidos en su país al ser devueltos y serían los oficiales quienes

---

<sup>140</sup> Véase el informe de Ruth Ellen Wasem, especialista en políticas de inmigración, titulado “U.S. Immigration Policy on Haitian Migrants”, 7-5700, RS21349, *Congressional Research Service*, 17/05/2011, p. ii. Disponible en [www.crs.gov].

<sup>141</sup> Véase, Hansen, Jonathan M., *Guantánamo: An American History*, Hill & Wang, Nueva York, 2011, ps. 265-302. Otros estudios han sostenido que entre 1977 y 1981 llegaron a las costas de Florida unos 70.000 haitianos. Véase Portes, Alejandro y Alex Stepick, “Haitian Refugees in South Florida, 1983-1986, en *LACC Occasional papers series*. Dialogue, n.º. 77, 1/02/1987, p. 1.

<sup>142</sup> Wasem, Ruth Elen, “U.S. Immigration Policy...”, *op. cit.*, p. 3.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 3. El Acta Nacional de Inmigración (INA, según enmendado por el Acta de Refugiados de 1980).

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 4.

determinarían si podrían ser calificados como solicitantes de asilo político o se trataba de migrantes económicos. Para entonces, el gobierno estadounidense categorizó a los balseros haitianos estrictamente como emigrantes económicos y así, como recoge el informe citado, “desde 1981 a 1990, 22.940 [haitianos] fueron interceptados en el mar. De este numero, INS consideró que 11 haitianos podían cualificar para solicitar asilo en los Estados Unidos”<sup>145</sup>. Estas prácticas llevaron a que los defensores de derechos humanos expresasen “su preocupación de que a los haitianos no se les concedía el mismo trato que a otros solicitantes de asilo”<sup>146</sup>.

Para 1984, las diferenciaciones entre unos y otros se hicieron visibles cuando el gobierno de Reagan propuso extender únicamente a los cubanos llegados después de 1980 las mismas condiciones de residencia legal permanente que otorgó Carter a los “entrantes cubanos-haitianos”<sup>147</sup>. Sin negar las razones políticas por las cuales distintas administraciones estadounidenses han acogido masivamente a los balseros cubanos como refugiados políticos y lo que esto representó para la práctica política y discursiva anticomunista<sup>148</sup>, las diferenciaciones que se hicieron entre unos y otros también reflejaron la exclusión de los haitianos influenciada por los imaginarios sobre estos y el SIDA. Al menos así lo comunicaron distintas asociaciones comunitarias que acogían tanto a cubanos como haitianos y que temían que esta diferenciación acrecentara las divisiones raciales entre estas comunidades<sup>149</sup>. Finalmente, en 1986 se normalizaron las políticas migratorias llevando a cabo un ajuste a la Reforma de Inmigración y Acta de Control (IRCA) de 1986, y esto permitió a los entrantes cubano-haitianos convertirse en residentes legales permanentes”<sup>150</sup>. Ese mismo año, no obstante, el gobierno de Estados Unidos pidió al Departamento de Salud y Servicios Humanos que “presentara proyectos

---

<sup>145</sup> *Ibidem*.

<sup>146</sup> *Ibidem*.

<sup>147</sup> Pear, Robert, “Cuban Aliens, But Not Haitians, Will be Offered Residency Status”, en *The New York Times*, 12/02/1984.

<sup>148</sup> Una de las obras más recientes sobre esta temática es Bon Tempo, Carl J., *Americans at the Gate: The United States and Refugees during the Cold War*, Princeton University Press, Princeton, 2015. También, Eckstein, Susan, *The Immigrant Divide: How Cuban Americans Changed the U.S. and Their Homeland*, Routledge, Nueva York, 2009.

<sup>149</sup> “Floridians Seek Residency Status for Haitians, Along with Cubans”, en *The New York Times*, 13/02/1984. Una semana antes, el mismo diario señalaba que Estados Unidos había aprobado 44.65 millones de dólares en ayuda humanitaria al gobierno haitiano, a pesar de las acusaciones de violaciones masivas de derechos humanos. El gobierno de Estados Unidos reconoció que Haití estaba “haciendo cambios y mejoras al respect”. Véase, Gwertzman, Bernard, “Haiti Certified for More U.S. Aid Despite Rights Issue”, en *The New York Times*, 5/02/1984.

<sup>150</sup> Wasem, Ruth Elen, “U.S. Immigration Policy...”, *op. cit.*, p. 7.

de ley para obligar a los extranjeros que pretendían inmigrar a pasar la prueba del SIDA y probar que no lo habían adquirido”<sup>151</sup>. En 1987 esta legislación fue aprobada y para 1991, cuando comenzó la siguiente crisis de refugiados haitianos tras el golpe de estado a Aristide, esta seguía vigente y conformó una de las prácticas de biopoder llevadas a cabo en Guantánamo, lugar que representó el espacio fáctico del “estado de excepción” con el que se gestionó la crisis humanitaria en Haití. Estas prácticas de contención del otro, por tanto, pueden comprenderse en términos de biopolítica y biopoder e informadas por el neo-racismo, que no solo se proyectaba sobre el cuerpo del otro (ahora enfermo), sino que también se legitimaba en torno a una postura “post-racial” argumentada desde la racionalidad y objetividad de los enunciados científicos sobre el haitiano, el SIDA y los refugiados.

### **7.3. El proceso de la segunda intervención estadounidense en Haití (1991-1994)**

En un contexto en el que el gobierno de Estados Unidos, apoyado por los países americanos, configuraba su entendimiento del “Nuevo Orden Mundial”, Haití supuso un reto a los discursos de la democracia liberal cuando en pleno proceso de transición y consolidación de la democracia el ejército llevó a cabo un golpe de estado que exilió a su presidente en Washington D.C. y colocó a su cúpula militar a la cabeza del gobierno. La Junta Militar Haitiana y el general Raoul Cédras representaron, a partir de entonces, el principal lastre de la democratización del hemisferio, considerados por el Secretario de Estado estadounidense James Baker III, como un “paria” para la comunidad internacional<sup>152</sup>.

El escenario político haitiano era complejo. A diferencia de otros países de la región centroamericana y caribeña, Haití no había enfrentado directamente los conflictos periféricos de la Guerra Fría. Sin embargo, durante el siglo XX fue gobernada por una de las dictaduras más violentas de las Américas que inició cuando François Duvalier, a un año de ser electo en 1957, suprimiera la celebración de elecciones y en

---

<sup>151</sup> Farmer, Paul, *Haití para qué...*, op. cit., p. 273. Véase también, McCormick, Elizabeth, “HIV-Infected Haitian Refugees: An Argument Against Exclusion”, en *Georgetown Immigration Law Journal*, vol. 7, n.º. 1, p. 157.

<sup>152</sup> James Baker III citado en: Pastor, Robert, “The Delicate Balance between Coercion and Diplomacy: The Case of Haiti, 1994”, en Art, Robert y Patrick Cronin (eds.), *The United States and Coercive Diplomacy*, United States Institute of Peace, Washington D.C., 2003, p. 122.

1964 se declarase presidente vitalicio<sup>153</sup>. Tras su muerte en 1971, con tan solo diecinueve años, su hijo Jean Claude Duvalier heredó el gobierno y se mantuvo en este hasta que en 1986 fue derrocado y el ejército haitiano tomó el poder y la responsabilidad de dirigir la transición haitiana a la democracia<sup>154</sup>.

El régimen de Papa Doc, en términos generales, se basó en tres cuestiones fundamentales que le permitieron tener pleno control sobre los civiles haitianos. En primer lugar, su relación con la mayoría negra del país, que estaba dividida entre el mantenimiento de estrechas relaciones con la élite negra y la práctica del vudú que le permitía demostrar una empatía plena con las masas populares. Estas relaciones también se sostuvieron sobre un discurso esencencialista de la negritud que inició en sus obras políticas e intelectuales en el último periodo de la ocupación estadounidense y continuó a lo largo de su gobierno<sup>155</sup>. En segundo lugar, con la ayuda de su asesor Clément Barbot, estableció los Voluntarios de la Seguridad Nacional (VSN), conocidos como *Tontons Macoutes*, quienes sirvieron como sus guardias privados y dispositivos de terror y violencia en contra de la oposición política y social<sup>156</sup>. En tercer lugar, Papa

---

<sup>153</sup> D'Agostino, Thomas J., "Caribbean Politics", en D'Agostino, Thomas J. y Richard S. Hillman (eds.), *Understanding the Contemporary...*, op. cit., p. 119. Es necesario señalar que en esta investigación no es posible profundizar en el periodo del duvalierismo pues esto supondría una reflexión más rigurosa de una de las etapas más significativas de la historia del estado haitiano contemporáneo. Algunas de las obras más relevantes, clásicas y recientes, que abordan en detalle este régimen dictatorial, sus inicios, sus prácticas, sus imaginarios y sus legados, son Pierre-Charles, Gérard, *Haiti: Radiografía de una dictadura*, Editorial Nuestro Tiempo, México D.F., 1968; Filbert, Elizabeth y Gérard Pierre-Charles, *Haiti bajo la opresión de los Duvalier: Textos de diversas organizaciones y personalidades de Haití*, Universidad Autónoma de Sinaloa, Culiacán, 1980; Nicholls, David, *From Dessalines to Duvalier: Race, Colour and National Independence in Haiti*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1996; Ferguson, James, *Papa Doc, Baby Doc. Haiti and the Duvaliers*, Basil Blackwell, Oxford, 1987; Abbott, Elizabeth, *Haiti: The Duvaliers & Their Legacies*, McGraw-Hill, Nueva York, 1988 y, con un estilo más periodístico, Wilentz, Amy, *The Rainy Season: Haiti since Duvalier*, Simon & Schuster, Nueva York, 1989.

<sup>154</sup> González, Javier M. y Ana Inés López-Accotto, "Haití: Los inciertos caminos hacia la democracia", en *América latina hoy: Revista de ciencias sociales*, vol. 13, 1996, ps. 27-34.

<sup>155</sup> Véase, D'Agostino, Thomas J., "Caribbean Politics", en D'Agostino, Thomas J. y Richard S. Hillman (eds.), *Understanding the Contemporary...*, op. cit., p. 119; y Nicholls, David, "Ideology and Political Protest in Haiti, 1930-46", en *Journal of Contemporary History*, vol. 9, n.º. 4, 1974, 1996, ps. 3-26. Como señala James Ferguson, en la obra escrita junto a Lorimer Denis, *Le Problème des classes à travers l'histoire d'Haiti*, estos buscaban demostrar que "la supremacía tradicional de la élite mulata era, en primera instancia, un fenómeno étnico, en vez de económico [...] al concluir el libro, estos apuntaban a que una clase media negra ejerciera estos reclamos y destruyera la hegemonía mulata". Para finales de la década de los sesenta, su "megalománia" se definía en la frase que este proyectaba fuera del palacio presidencial "Yo soy la bandera haitiana, una e indivisible", y con el cambio que hizo este a los colores de la bandera que entonces serían negros y rojos para "simbolizar la herencia africana de Haití". En Ferguson, James, *Papa Doc, Baby Doc. Haiti and the Duvaliers*, Basil Blackwell, Oxford, 1987, p. 33 y p. 52, respectivamente.

<sup>156</sup> González, Javier M. y Ana Inés López-Accotto, "Haití: Los inciertos caminos...", op. cit. *Tonton Macoute* es el término en creole para el "tipo del saco". Esta fuerza estaba compuesta de antiguos militares, así como campesinos más adinerados, comerciantes y sacerdotes de vudú. La cifra exacta de

Doc articuló sus prácticas de poder a través de las estructuras del estado partiendo de un modelo que ha sido considerado en términos de “patrimonialismo tradicional”<sup>157</sup>.

Al tomar la presidencia, Baby Doc comenzó a enfrentar problemas de “legitimidad” tras haber perdido el apoyo de sectores claves dentro del país y en el exterior, viéndose entonces debilitada su figura con la aguda crisis económica y humanitaria que vivía Haití<sup>158</sup>. Internamente, la inestabilidad del régimen produjo fuertes altercados de violencia que solo contribuyeron a la deslegitimación aún mayor de Duvalier. En palabras de Robert Fatton, ocurrió en Haití un *débordement* de la sociedad civil. Con esto se refiere a “la capacidad de la sociedad civil de retar, y en últimas vencer, al estado predador y a su proyecto disciplinario a través de masivas protestas ilegales y desafíos políticos”<sup>159</sup>. De cara al exterior, desde el periodo de Jimmy Carter el gobierno estadounidense había intentado presionar a Baby Doc para una mayor apertura política y democrática a través de sanciones económicas y, posteriormente, la Comunidad Internacional ejerció fuertes presiones para que este llevase a cabo un referéndum en 1985<sup>160</sup>. En el referéndum del 22 de julio de 1985, se prometieron ciertos cambios constitucionales, sin embargo, las medidas impulsadas por el poder ejecutivo fueron aprobadas por el 99,8% de los votos, cuestión que radicalizó la indignación popular<sup>161</sup>. Las protestas no se hicieron esperar e incluso la prensa haitiana —extremadamente censurada entonces— contribuyó a la impopularidad de Duvalier. A raíz de esto surgieron protestas civiles y estudiantiles, culminando una de estas en una represiva actuación del ejército en contra de los estudiantes y el asesinato

---

cuántos Tontons Macoutes hubo a lo largo de la dictadura no es precisa, pero sus tareas, como sostiene Ferguson, sí lo eran: “actuar como cuadros políticos, policía secreta e instrumentos de terror”. En Ferguson, James, *Papa Doc, Baby Doc...*, *op. cit.*, ps. 40-41.

<sup>157</sup> Véase, Pauyo, Nicolas L., *Haiti: Re-foundation of a Nation*, Author's House, Bloomington, 2011, p. 109 y Brooker, Paul, *Non-Democratic Regimes*, 3ra edición, Palgrave Macmillan, Londres, 2013, p. 33. El régimen de Baby Doc, no obstante, fue considerado como “neopatrimonial” en Snyder, Richard, “Explaining Transitions from Neopatrimonial Dictatorships” en *Comparative Politics*, vol. 24, n°. 4, 1992, p. 385.

<sup>158</sup> Ferguson, James, *Papa Doc, Baby Doc...*, *op. cit.*, ps. 90-92.

<sup>159</sup> Fatton, Robert, “The Impairments of Democratization: Haiti in Comparative Perspective”, en *Comparative Politics*, vol. 31, n°. 2, 1999, p. 215.

<sup>160</sup> Ferguson, James, *Papa Doc, Baby Doc...*, *op. cit.*, ps. 67-84. En 1983 se había establecido una nueva constitución que “representaba una yuxtaposición bizarra y contradictoria de reclamos propósitos sociales progresistas [...] y una altamente autoritaria estructura de poder estatal”, p. 80. Y como se vio anteriormente, para finales de los setenta los refugiados haitianos también supusieron un problema para la administración estadounidense y sus políticas de cooperación con Duvalier.

<sup>161</sup> *Ibidem*, ps. 90-92.

de cuatro jóvenes en la ciudad de Gonaïves<sup>162</sup>. Tras la continua inestabilidad y la presión del gobierno estadounidense –ahora influenciado por la Doctrina Reagan–, el ejército haitiano liderado por el general Henry Namphy perpetró un golpe de estado el 7 de febrero de 1986 y Baby Doc fue enviado al exilio en Francia<sup>163</sup>.

Los acontecimientos que llevaron a la caída del régimen de Duvalier han sido analizados e interpretados desde distintas ópticas, contrastando así las lecturas que, por un lado, entienden que a pesar de la deslegitimación del régimen, el factor fundamental de la caída del mismo es la autonomía del ejército junto al apoyo extranjero<sup>164</sup>; y, por otro lado, el argumento de que la ruptura desde dentro (desde las masas y ciertos grupos de poder civil) fueron los detonantes que llevaron a la crisis del régimen, como plantea Fatton en términos de *débordement*<sup>165</sup>. Ambas lecturas, no obstante, coinciden en la interpretación de que los “grupos motivados”<sup>166</sup> a terminar con el régimen no pretendían una transformación del estado. Es decir, no se trataba de una “revolución” sino de un cambio controlado del régimen. A esto, Morley y McGillion añaden la relevancia que tuvo para las administraciones estadounidenses, desde Eisenhower hasta Reagan, la preservación de las instituciones del estado, en especial del ejército<sup>167</sup>. Bajo dichas circunstancias, según Richard Snyder, fue normal que de la caída de un régimen dictatorial surgiese un régimen militar<sup>168</sup> o, en el caso haitiano, un cuerpo cívico-militar, que responda a intereses e imaginarios similares. Tomando en consideración el modelo de ruptura del régimen que Snyder propone, puede comprenderse que, a pesar de la histórica alianza entre el ejército y el dictador, fuese esa misma relevancia que

---

<sup>162</sup> Ferguson, James, *Papa Doc, Baby Doc...*, *op. cit.*, ps. 93-94.

<sup>163</sup> La llamada Doctrina Reagan consistía en la estrategia de “apoyar a fuerzas internas altamente motivadas”. Véase, Halliday, Fred, “La Doctrina Reagan y el Tercer Mundo”, en *Papeles para la Paz*, n.º. 20, 1987; y García, David *Una estrategia de primacía: la administración Bush, las relaciones trasatlánticas y la construcción de un nuevo orden mundial 1989-1992*, n.º. 22-23, UNISCI PAPERS, 2002.

<sup>164</sup> Snyder, Richard, “Explaining Transitions from...”, *op. cit.*, p. 385. El autor entiende que el grupo más motivado es el ejército debido a que cuenta con el apoyo de la potencia extranjera. Véase también, McGillion, Chris y Morris Morley, “‘Disobedient’ Generals and the Politics of Redemocratization: The Clinton Administration and Haiti”, en *Political Science Quarterly*, vol. 112, n.º. 3, 1997, ps. 363-384.

<sup>165</sup> Fatton, Robert, “The Impairments of Democratization...”, *op. cit.*, p. 215.

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 215. Por “grupos motivados” el autor se refiere a las clases gobernantes. Mientras que Richard Snyder entiende que el grupo más motivado es el ejército debido a que cuenta con el apoyo de la potencia extranjera. En Snyder, Richard, “Explaining Transitions from...”, *op. cit.*, p. 385.

<sup>167</sup> McGillion, Chris y Morris Morley, “‘Disobedient’ Generals and...”, *op. cit.*

<sup>168</sup> Snyder, Richard, “Explaining Transitions from...”, *op. cit.*, ps. 379-399. El autor propone lo siguiente para la caída de la dictadura de Baby Doc Duvalier: un Régimen Neopatrimonial con un ejército bastante autónomo; sin una oposición moderada fuerte; y sin una oposición revolucionaria fuerte; el resultado un régimen militar.

ostentaban los líderes militares la que les convirtió en protagonistas del fin de la dictadura. De esta forma, se legitimó la formación del Consejo Nacional de Gobierno (CNG) formado por tres generales del ejército y dos representantes civiles, los cuales tendrían a su cargo la responsabilidad de preparar las primeras elecciones democráticas en casi treinta años.

El fin del Duvalierismo, no obstante, no trajo consigo el fin del terror y la violencia en contra de los ciudadanos y los grupos de oposición. A pesar de la aprobación en marzo de 1987 de una nueva constitución<sup>169</sup>, el CNG sabotó las elecciones generales de noviembre de 1987 y el proceso no fue reanudado hasta 1988 saliendo electo Leslie Manigat. Estas elecciones tuvieron una baja participación electoral y serias acusaciones de fraude<sup>170</sup>. Leslie Manigat fue derrocado por el general Henry Namphy y este, a su vez, por el general Prosper Avril. Este último renunció en 1990 y hasta la celebración de elecciones asumió la presidencia provisional Ertha Pascal Trouillot, presidenta del Tribunal Supremo y quien constitucionalmente adquiere el cargo hasta que se forme un gobierno. Finalmente, el 16 diciembre de 1990 se celebraron las primeras elecciones democráticas en Haití y el líder religioso y reformista, Jean Bertrand Aristide, se proclamó vencedor con el 67% de los votos<sup>171</sup>. En esta elección quedó en segundo lugar (con un porcentaje de votos claramente menor), el ex oficial del Banco Mundial y candidato apoyado por la administración de George H.W. Bush, Marc Basin quien, posteriormente, formará parte del gobierno golpista de Cédras. La elección de Aristide no dejó indiferentes a los grupos políticos “altamente motivados”, algunos afines al duvalierismo, lo que llevó a que antes de su investidura, el ex ministro duvalierista Roger Lafontant, intentase un golpe de estado en el palacio presidencial. Este intento fue derrotado inmediatamente por el general Raoul Cédras y, finalmente, un mes más tarde, Aristide asumió el gobierno hasta que el 30 de septiembre de 1991 fue derrocado y forzado a exiliarse en Estados Unidos.

---

<sup>169</sup> Según el *Informe Anual 1986-1987*, de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA (OEA/Ser.L/V/II.71 Doc. 9 rev. 1), la aprobación de esta Constitución se dio en medio de duras críticas contra el Consejo Nacional de Gobierno debido a la tardía reproducción del proyecto en creole (lengua hablada por el 90% de la población) y las críticas de la oposición respecto al incumplimiento sobre lo pactado en la creación del Consejo Electoral Provisional (CEP).

<sup>170</sup> El CEP, que tenía a su cargo desarrollar y vigilar el proceso electoral, según el *Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Haití de 1988*, de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA (OEA/Ser.L/V/II.74 Doc. 9), incurrió en diversas irregularidades que afectaron la transparencia del proceso.

<sup>171</sup> Aín, Gastón, “Intervención internacional. Haití: receta repetida, fracaso anticipado” en *Relaciones Internacionales*, n°. 10, 2009, ps. 1-36.



### 7.3.1. La política exterior-Política exterior de la administración Bush ante el golpe de estado

El gobierno estadounidense no apoyó inicialmente la candidatura de Aristide, sin embargo, luego de su elección y exilio se vio forzado a actuar coherentemente con su discurso democrático<sup>172</sup>. Esto significó condenar a la Junta Militar y comenzar un proceso de negociación con el objetivo de restaurar la democracia en Haití ya que “la aceptación tácita del golpe militar en Haití no solo tendría repercusiones potencialmente serias en las Américas, sino que haría difícil a Washington denunciar violaciones de derechos humanos en cualquier otro lugar”<sup>173</sup>. Tras el golpe de estado, los ministros de asuntos exteriores de los estados miembros de la OEA se reunieron en una sesión de emergencia y se declararon firmemente en contra del golpe. En palabras de Baker, esto era una “prueba” al hemisferio “para mantenerse unidos como una comunidad de democracias”, a lo que añadió:

“Este golpe no podrá y no tendrá éxito [...] Nosotros no reconocemos, ni reconoceremos, este régimen fuera de la ley. Hasta que el gobierno del Presidente Aristide sea restaurado, esta Junta Militar será tratada como un paria a través del hemisferio, sin asistencia, sin amigos y sin futuro”<sup>174</sup>.

Este discurso demostró que la administración estadounidense estaba firmemente comprometida con la democracia liberal y no reconocería ningún gobierno *de facto*. Ante el contexto de “compromiso colectivo” en defensa de la democracia liberal, se intentó llevar a cabo un “ejercicio de diplomacia multilateral”<sup>175</sup>. No obstante, este primer intento fracasó, según Robert Pastor, por el estilo de negociación que proponían los ministros en cuestión, apostando por una actitud ofensiva y actuando como “jueces

---

<sup>172</sup> Durante los primeros meses de su mandato, Aristide era acusado, tanto por la oposición en su país, como por la derecha más conservadora en los Estados Unidos, de tener pretensiones de establecer un gobierno autoritario, atentar contra la economía de mercado, realizar reformas laborales que afectarían a los inversionistas estadounidenses en la isla y aumentar el pago de impuestos a la clase alta. Véase, McGillion, Chris y Morris Morley, “‘Disobedient’ Generals and...”, *op. cit.*, ps. 363-384. Estos autores también sostienen que la C.I.A. jugaba un rol importante en la determinación del perfil de Aristide. El mayor aliado de la C.I.A. en Haití era Emmanuel Constant, el jefe del Frente para el avance y progreso de Haití (FRAPH), un grupo paramilitar de derecha. Véase, Nairn, Allan, “Occupation in Haiti: The Eagle Is Landing”, en *The Nation*, 3/10/1994, ps. 344-348.

<sup>173</sup> Dash, J. Michael, *Haiti and the United States...*, *op. cit.*, p. 165.

<sup>174</sup> *Ibidem*. Ver también, McGillion, Chris y Morris Morley, “‘Disobedient’ Generals and...”, *op. cit.*, p. 365.

<sup>175</sup> Pastor, Robert, “The Delicate Balance between...”, *op. cit.*, p. 122.

en vez de como solucionadores de problemas”<sup>176</sup>. La OEA también se vio respaldada por diversas declaraciones ante el Consejo de Seguridad y ante la Asamblea General de la ONU en las que se condenó el golpe de estado. Después del primer intento diplomático de los ministros americanos, el 8 de octubre aprobaron una resolución para establecer un embargo económico y comercial y, tres días más tarde, la Asamblea General de la ONU condenó el golpe y declaró el gobierno de Raoul Cédras ilegal<sup>177</sup>.

Entre septiembre de 1991 y las elecciones presidenciales estadounidenses de noviembre de 1992, la crisis haitiana avanzó poco en términos diplomáticos. A pesar de ello, la gestión estadounidense llevó a que los estados miembros de la OEA se reuniesen el 2 de octubre en Washington D.C. y de esta reunión se obtuvo la resolución “Apoyo al Gobierno Democrático de Haití”<sup>178</sup>. Con esta se implementó la congelación de los activos del gobierno haitiano, se acordó la aplicación de un embargo comercial y se creó una comisión civil que tendría a cargo la mediación con la Junta Militar<sup>179</sup>. Para entonces, el gobierno de Bush no planteó la posibilidad de intervenir militarmente en Haití y solo se limitó a gestionar la crisis partiendo del supuesto de que el desgaste económico de la Junta Militar, a través del embargo que comenzó el 5 de noviembre, les llevaría a rendirse eventualmente. Sin embargo, como sostiene Pastor, “los militares

---

<sup>176</sup> *Ibidem*.

<sup>177</sup> El 11 de octubre de 1991 la Asamblea General de la ONU aprobó la Resolución A/RES/46/7, sobre *La situación de la democracia y los derechos humanos en Haití*.

<sup>178</sup> Resolución MRE/RES.1/91, mediante la cual decidió: “Instar a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos a que, de acuerdo con la solicitud del Presidente Jean-Bertrand Aristide y de manera inmediata, adopte todas las medidas a su alcance para tutelar y defender los derechos humanos en Haití e informe al respecto al Consejo Permanente de la Organización”. Se aprobó además la formación de una Comisión Civil (OEA/DEMOC), para el restablecimiento y fortalecimiento de las instituciones democráticas.

<sup>179</sup> La misión de la Comisión Civil y otros representantes visitaron Haití en diciembre. Los representantes fueron, el Presidente de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Dr. Patrick Robinson y el Vice-Presidente, Dr. Marco Tulio Bruni Celli y presentaron la información obtenida ante el Consejo Permanente de la OEA el día 9 de enero de 1992. De su informe se desprende que había una “grave crisis institucional”, “tradicional recurso a la violencia para resolver conflictos sociales y la ausencia de una práctica democrática arraigada, hacía que la situación de los derechos humanos en Haití”. Igualmente en diciembre, la Misión Civil de la OEA visitó Haití. “En esa ocasión se mencionaron tres nombres de posibles candidatos a Primer Ministro: el Sr. Víctor Benoit, Secretario General del Comité Nacional del Congreso de los Movimientos Democráticos (KONAKOM), quien contaba con el apoyo del Presidente Aristide; el Sr. Marc Bazin, ex-candidato presidencial y dirigente del Movimiento de Instauración de la Democracia Haitiana (MIDH), y el Sr. René Théodore, Secretario General del Partido Comunista Haitiano (PUCH), actualmente llamado Movimiento para la Reconstrucción Nacional (MRN). Los últimos días de diciembre, el Sr. Théodore aceptó ser candidato de consenso y a mediados de febrero, la Cámara de Diputados de Haití declaró públicamente su apoyo a la designación del señor René Théodore como Primer Ministro”. En: Comisión Interamericana de Derechos Humanos, “Informe sobre la situación de los Derechos Humanos en Haití”, 10/03/1993, Washington D.C..

sospecharon que los Estados Unidos habían decidido no utilizar la fuerza” y esto les llevó a no implementar los distintos acuerdos promovidos desde la OEA<sup>180</sup>.

### **7.3.1.1. Las narrativas haitianas**

Los discursos y narrativas haitianas de este proceso político no son únicos ni unívocos. Todos ellos estuvieron marcados por las diferentes subjetividades del momento, así como los distintos posicionamientos políticos de sus autores. Al abordar la intervención norteamericana y su contexto inmediatamente precedente (golpe de estado contra Aristide, misiones internacionales, embargo, etc.), los discursos generalmente giran en torno a la idea de la democracia y la defensa de la misma. Unido a esta, la necesidad de crear, mantener y salvaguardar la paz y, por extensión, unos determinados valores de la civilización. Las distintas subjetividades a las que ahora aludía son las que concretan las diferentes posturas y posicionamientos con respecto a la propia idea de democracia y, por consiguiente, a la consecución de la paz y la defensa de unos valores otros, como podían ser los que se entendían como los de la negritud o, concretamente, la haitianidad.

Con todo, todos los autores que escribieron desde Haití y que he podido consultar en esta investigación, mostraron un punto en común: su rechazo unánime y ferviente al dispositivo de poder del embargo y la intervención estadounidense. Estos dos puntos principales serán algunos de los ejes de este análisis, sumado al problema de los refugiados y las políticas estadounidenses hacia los balseros, así como la misión internacional de Haití. Asimismo, hay dos actores políticos principales en las narrativas haitianas: por un lado, el presidente depuesto Aristide, que concita la representación de una democracia, pero también animadversión. Por otro lado, el presidente Clinton como exponente de Estados Unidos. Junto a ellos, los discursos aluden a actores que pueden ser considerados como secundarios en estas narrativas: el primer ministro haitiano Marc Bazin, el general golpista Raoul Cédras o, entre otros, el emisario en la Misión Civil Internacional de la OEA Dante Caputo.

Las lógicas de la defensa de determinadas ideas de democracia estaban ligadas, en este caso, con las críticas o apoyos al embargo, la intervención —en términos de pérdida de soberanía durante el embargo y militares en 1994— y la ocupación. En este

---

<sup>180</sup> Pastor, Robert, “The Delicate Balance...”, *op. cit.*, ps. 123-124.

sentido, no es posible omitir la vinculación entre todos estos conceptos, puesto que se perdería, entonces, la complejidad de la situación histórica y la multiplicidad de dispositivos de poder (políticos, económicos, discursivos e identitarios), así como la complejidad argumentativa y de denuncia de sus actores. Los refugiados, por último, fueron vistos como una consecuencia liminar de este proceso: para unos, eran refugiados políticos de un régimen, para otros lo eran por causas económicas del mismo régimen y, para otros también, lo eran por la miseria que generaba el embargo.



**Viñeta publicada por *Le Nouvelliste* el 17 de abril de 1994.**

El embargo decretado contra Haití a raíz del golpe de Estado del 30 de septiembre de 1991 marcó las relaciones y política exterior-Política exterior de Haití hasta la intervención norteamericana de 1994. Las lógicas de la intervención humanitaria y militar, en defensa de una determinada idea de la democracia, estuvieron presentes en los discursos de toda la década de los años '90. Así, en septiembre de 1992, la OEA sostenía que se debía convocar una reunión técnica "lo antes posible para

elaborar un plan conjunto de ayuda humanitaria a Haití”<sup>181</sup>. Unos días más tarde, el presidente Bush, en referencia a la ayuda internacional, indicaba que el tiempo de la caridad se había terminado, por lo que proponía una reorganización total de la asistencia estadounidense en el extranjero<sup>182</sup>, hecho que iba a modificarse desde la toma de posesión del presidente Clinton. En este sentido, es posible decir que si bien la intervención en términos militares se proyectó discursivamente con la administración de Clinton, desde el mismo golpe de estado, la intervención humanitaria (en tanto dispositivo de poder que construye condicionalidades políticas) estuvo presente durante toda la crisis haitiana como parte sustancial e ineludible de la solución misma del conflicto.

Consciente de esta situación, la prensa haitiana se mostró duramente crítica con esta. Pierre Raymond Dumas, uno de los autores que articuló una de las críticas más lúcidas, escribía en agosto de 1992 que el embargo a Haití, que causaba “estratos indescritibles e indefinidos”, no era más que una “colérica medida tomada por un puñado de democracias balbuceantes en nombre del universalismo democrático”. Tras emprender tan drástica medida que destruía un país, estas balbuceantes democracias enviaban su ayuda humanitaria, entendida, según Dumas, como “la filosofía mediática creada por las potencias occidentales, en la recta asociación del tercer mundo”<sup>183</sup>. Este tutelaje llevado a cabo por el maniqueísmo solidario llevaba a este autor cuestionarse lo siguiente:

“¿Se puede establecer ‘el orden democrático o constitucional’ haciendo padecer hambre al país? Esto es grave y terrible: una democracia fundada sobre los destrozos del embargo. Habría que disociar las poblaciones civiles de las autoridades gubernativas y de las élites pudientes”<sup>184</sup>.

Dumas vinculaba intrínsecamente el embargo y la ayuda humanitaria como formas de intervención de las potencias occidentales sobre los estados del llamado “Tercer Mundo”, acorde a la teoría del castigo a los gobiernos y el cuidado y protección de la población. En este sentido, la crítica de Dumas se muestra como una a la lógica del liberalismo establecida por Foucault, en tanto que la defensa de la libertad pasa por la propia restricción de esta. A su vez, la crítica de Dumas es desde una posicionalidad de

---

<sup>181</sup> “Communique de press OEA”, *Le Nouvelliste*, 17 de septiembre de 1992.

<sup>182</sup> “Les États Unis et leur Aide Étrangère”, *Le Nouvelliste*, 22/09/1992.

<sup>183</sup> “De l’embargo à l’action humanitaire”, *Le Nouvelliste*, 25/08/1992.

<sup>184</sup> *Ibidem*.

otredad en la que esta limitación de la libertad ocurre desde la zona del ser hacia la zona del no ser. El discurso liberal plasma una imagen en la que las violencias en nombre del progreso parecen justificadas y esto, en la cotidianidad, reafirmaba la idea de que el tutelaje de estas políticas generaba mayor pobreza, destrucción y miseria sobre las poblaciones, aumentando las desigualdades y diferencias sociales e imposibilitando, aun siendo acorde a la lógica liberal, el desarrollo de estas sociedades. De esta forma, las potencias occidentales devenían, como sostiene Fernández Retamar, en países subdesarrollantes<sup>185</sup>; esto es, países que, participando de las lógicas de la cultura política liberal de la exclusión, el tutelaje y el neo-racismo, y mediante el uso de la fuerza, imponían las condiciones del subdesarrollo (en términos del capitalismo liberal) en los países del Sur global. El embargo, pero también la ayuda humanitaria, ejercidos por estos países subdesarrollantes eran, por tanto, unas manifiestas prácticas de colonialidad del poder.

La principal denuncia, en ese tiempo y hasta los días previos a la intervención, fue el embargo. Como ya he comentado, las opiniones acerca de cada cuestión estuvieron también informadas por las diferentes subjetividades en disputa. En este sentido, el gobierno militar encabezado por el general Cédras había creado el “Libro Blanco” sobre el embargo, que recogía los agravios y los problemas para la sociedad haitiana. Dicho libro estaba dividido en tres grandes capítulos: el primero con una narración de las sanciones; el segundo sobre los efectos de dichas sanciones sobre la vida política, económica y social de Haití y, el tercero, sobre la respuesta del gobierno llamado de consenso y salud pública al embargo<sup>186</sup>. En septiembre de 1992, *Le Nouvelliste* publicaba un polémico artículo contra el embargo en el que la crítica a las acciones de la OEA llevaban a una velada defensa del gobierno militar.

Este artículo, que consideraba al embargo como un genocidio, comenzaba llamando la atención acerca del escaso margen de maniobra de un pequeño estado frente a una institución como la OEA<sup>187</sup>. Tras ofrecer una larga serie de datos acerca de la pobreza que generaba el embargo y encomiar las medidas paliativas del gobierno, el artículo concluía incidiendo que:

---

<sup>185</sup> Fernández Retamar, Roberto, *Algunos usos de civilización y barbarie*, Ediciones Letra Buena, Buenos Aires, 1993, ps. 47 y 51.

<sup>186</sup> “Le livre blanc sur l’embargo décrété par l’OEA contre Haiti est prêt”, *Le Nouvelliste*, 17/08/1992.

<sup>187</sup> “L’embargo contre Haiti est un genocide”, *Le Nouvelliste*, septiembre de 1992.

“La crisis que vive la República de Haití hoy en día es la más compleja y la más insólita de su historia. Lo es todavía más porque en ella se mezclan inextricablemente factores de orden interno y externo. Sobre el plano interno, los elementos estructurales de esta crisis relevan una herencia histórica excepcional y de las dificultades propias de la transición a la democracia en un país y un estado subdesarrollado. Sobre el plano exterior, se tiene el hecho que las lecturas de esta herencia y de esas dificultades están fundadas sobre presupuestos de una increíble ligereza. Las formas y los modos de reacción y de intervención recientes de otras naciones del continente americano muestran que la internacionalización deseable y cada vez más empujada por un asunto también fundamental y universal como la democracia, puede constituir ella misma un factor de bloqueo de la crisis interna.

Hasta el presente, la Organización de Estados Americanos, portando el título de facilitador y de mediador, no ha podido llegar a favorecer una salida de la crisis. Este fracaso se basa particularmente en el hecho de que la organización hemisférica rechaza reconocer la legitimidad de los Gobiernos nacidos de los actos parlamentarios posteriores al 30 de septiembre de 1991”<sup>188</sup>.

La postura crítica de la OEA u otros organismos internacionales o los mismos Estados Unidos ante la violación de los principios de la democracia liberal en Haití eran recogidos retóricamente para criticar a estas mismas organizaciones: las acciones parlamentarias deberían reconocerse como democráticas, en un sentido liberal del término. En el caso del gobierno haitiano, esto resulta más llamativo, dado que la construcción que la Junta Militar hace de su misma actuación es que ellos solamente habían actuado contra el poder ejecutivo (esto es, la persona de Aristide y su gobierno), pero no contra el poder legislativo, el cual quedaba legitimado por las elecciones previas. Este mismo relato y lógica argumentativa es usada por el entonces presidente del Senado haitiano, Déjean Bélizaire, para defender al primer ministro Bazin, quien entonces era presentado como el hombre del momento, el “padre de la democracia haitiana”<sup>189</sup> y, a mismo tiempo, criticar la figura de Aristide<sup>190</sup>. Así, tanto el artículo

---

<sup>188</sup> *Ibidem*.

<sup>189</sup> “Marc Louis Bazin”, *Le Nouvelliste*, 2/07/1992, donde también se añadía que Bazin era “es el hombre de la situación, capaz de remediar la crisis haitiana. Es, antes que todo, un haitiano competente, que ama su patria y que ha luchado siempre por dotar a su país de una administración equitativa lejos de toda corrupción”, esto es, ese “el centrista moderado que tiene el coraje para luchar en coser el velo del país hecho pedazos por los políticos corruptos y sedientos de poder”.

<sup>190</sup> “Je ne suis pas l’artisan de l’investiture de Marc Bazin”, *Le Nouvelliste*, 1/07/1992, en donde decía: “Es una cuestión de madurez y de experiencia. No importa qué observador político podía ver que Aristide iba a encontrarse en dificultad. La mañana de su instalación, no se sabe muy bien por qué razón, un presidente que ha organizado las elecciones ha recibido un mandato (judicial) en plena sesión de investidura. El mismo día de la instalación, ocho generales fueron reenviados en las condiciones que se saben. Con ocasión de la ratificación del Primer Ministro (René Préval) hubo dos maniobras de

sobre las consecuencias del embargo como la entrevista y el elogio de la figura de Bazin buscaban presentar un discurso de defensa de una parte de la sociedad haitiana de un modelo y una idea de democracia: la liberal, paradójicamente en defensa de la misma idea por la que Haití estaba siendo castigado.

Una lectura más crítica de la situación haitiana ofrecía, en septiembre de 1992, el profesor de periodismo en Canadá Gérard Etienne. Sobre el embargo, indicaba que “[e]sta medida arbitraria, por no decir criminal, deriva directamente de la manipulación de la opinión internacional. En efecto, el dossier Haití ha sido tratado en función de un único punto de vista, el del presidente derrocado de Haití y de su equipo de seguidores”<sup>191</sup>. De esta forma, este periodista planteaba nítidamente su posicionamiento ante el embargo y la política haitiana: se mostraba abiertamente contrario a Aristide, lo que no implicaba ser partidario del gobierno militar haitiano de ese momento. Su condición de hombre exiliado y perseguido por anteriores gobiernos haitianos, le confería una posicionalidad liminar en el conflicto, dado que se mostraba abiertamente reacio tanto a los gobiernos haitianos, como al “cinismo blanco”. Así, sobre el embargo decía que:

“Sabemos que los blancos cínicos de la OEA niegan el impacto de este embargo, afirmando que de todos modos no se respeta enteramente. Sin embargo, es necesario estar sobre el terreno para constatar los problemas humanos, emocionales, enfrentados por familias que se encuentran separadas a causa el embrollo infernal creado por el rechazo de visas y por la falta de acceso a sus urgencias en el extranjero”<sup>192</sup>.

Ese cinismo provenía de la crítica a una suerte de doble moralidad del tutelaje de la OEA: se impone una estricta y dura sanción a Haití con el embargo, pero de cara a la comunidad internacional, al constatarse las consecuencias de dicha sanción se quiere minimizar alegando una falta de respeto por el mismo. En este sentido, la crítica de Etienne puede entenderse como dirigida a la continuidad de prácticas de colonialidad

---

intimidación contra el Parlamento. La situación de presión permanente que fue desarrollada contra el Parlamento, la actitud misma de Aristide de cara a los parlamentarios miembros de su partido, el FNCD, los discursos del presidente Aristide, todo esto mostraba que se marchaba de dificultades en dificultades, y el presidente también. No comprendió que era el presidente de la República, de todos los ciudadanos. Y hubo una oportunidad enorme: al día siguiente de su toma de posesión, todos los partidos se descubrieron y manifestaron su voluntad de colaborar con él. Pero esta disposición de colaboración no fue tomada en serio por el presidente Aristide. Él no ha sabido explotarla”.

<sup>191</sup> “Rapport sur la crise haitien”, *Le Nouvelliste*, 30/09/1992.

<sup>192</sup> *Ibidem*.



del ser y del poder sobre la población haitiana. Los organismos internacionales, en tanto que sujetos coloniales, podían ordenar y disponer medidas (de fuerza incluso) que alteraban la vida, existencia y ontología de los haitianos desde una supuesta posición, por ellos mismos construida y amparada, de legalidad, la cual, en definitiva, encubría una posición de fuerza.

El rechazo a Aristide provenía, entonces, de dos puntos de vista. Por un lado, partía de la consideración de Aristide como un presidente que no defendía los intereses del pueblo haitiano con el embargo, pero también, por otro lado, por haber sido un presidente supuestamente corrupto y sustentado por la violencia de Lavalás. Así, aunque el periodista indicase que no creía que los partidarios de Aristide usasen la violencia para desestabilizar las instituciones haitianas, señalaba que “las prácticas políticas de los partidarios de Aristide no difieren en nada de las de los regímenes políticos anteriores”. De esta forma, pasaba a enumerar algunas de las pruebas que según él se habían obtenido, en su investigación, acerca de la corrupción del gobierno de Aristide<sup>193</sup>. Lo que más le había impresionado era lo “relativo a los crímenes cometidos por el sector Lavalás, con el objetivo de intimidar a la población y, como consecuencia, instaurar en Haití un régimen fascista”, hecho que había sido ignorado relativamente por la prensa internacional. Por último, denunciaba también los crímenes cometidos por el régimen del general Cédras, lamentando así la situación “feudal”, según sus términos, en que se encontraba Haití<sup>194</sup>. Para este periodista, por tanto, la política haitiana se resumía en corrupción y terrorismo de estado. Sin embargo, esta situación debía modificarse desde la propia población haitiana y no justificaba, de ninguna forma, un acto internacional como el embargo, que únicamente perjudicaba a la propia población haitiana.

Es posible argumentar, por tanto, que prácticamente todos los que expresaron sus opiniones acerca del embargo internacional que sufrió Haití, e independientemente de la idea de democracia que cada uno de ellos defendiera, se mostraron abiertamente contrarios y críticos con esta medida, denunciando, al mismo tiempo, a la OEA como un organismo que había “violado de manera flagrante e indecente los derechos esenciales del pueblo haitiano, decretando contra Haití este embargo injusto y cruel”<sup>195</sup>. Hacia

---

<sup>193</sup> *Ibid.*

<sup>194</sup> *Ibid.*

<sup>195</sup> “L’embargo contre Haïti: une violation flagrante des droits de l’homme”, *Le Nouvelliste*, 18/11/1992. Texto escrito por Claude Dambreville.

1992, un único protagonista haitiano se mostró permisivo hacia el embargo: el propio presidente depuesto por las armas, Aristide.

El primero de julio de 1992 se publicaba que Aristide estaría negociando, por aquel entonces, con todos los sectores sociales y políticos de Haití su vuelta al país como presidente<sup>196</sup>. Esta negociación tuvo lugar en el Hotel Christopher de Florida, en Estados Unidos, entre el 26 y el 29 de junio de 1992 y fue conocida como los Acuerdos de Florida. La reunión se celebraba en suelo norteamericano, entendido como terreno aliado y visto, por un sector de la opinión haitiana, como un aliado necesario en la política exterior haitiana<sup>197</sup>. Entre las conclusiones principales de los asistentes se encontraba la necesidad de “repatriar” la negociación a Haití, al mismo tiempo que estos mostraron su rechazo a negociar con el primer ministro nombrado por la junta militar, Bazin, a quien consideraban ilegal y que “no detenta el poder real”<sup>198</sup>. Con todo, lo más relevante de esta reunión fue la denominada “Declaración de Florida”, que se podía resumir en los nueve puntos a seguir para devolver la democracia (liberal) a Haití<sup>199</sup>. Estos puntos se concretaban en: 1) que Aristide y los participantes no iban a respaldar una solución que violase la constitución haitiana, como era el acuerdo adoptado en la Villa d’Accueil; 2) las negociaciones con Bazin eran imposibles por dos razones, dado que, como acabo de mencionar, consideraban ilegal su designación, así como que no ejercía el poder real; 3) demandaban al Secretario General de ONU que interpusiera al Secretario General de la OEA para que se ocupase personalmente del dossier de Haití; 4) solicitaban a la OEA, con el apoyo de la ONU, el envío de una misión civil; 5) solicitaban a la OEA, de forma expedita, una misión de derechos

---

<sup>196</sup> “Aristide projette de négocier son retour au pouvoir, en Haiti”, *Le Nouvelliste*, 1/07/1992. La nota indicaba que la información provenía de una afirmación del secretario personal del presidente Aristide.

<sup>197</sup> “Les États-Unis, une forcé décisive dans la crise haitienne”, *Le Nouvelliste*, 3-5 de julio de 1992. En este artículo, se indicaba la existencia de “toda la izquierda haitiana, todo el discurso progresista made in Haiti había hecho del antiamericanismo un dogma. Desgraciadamente, no hay matiz o detalle para los haitianos cuando execran a alguno o alguna cosa”, para concluir que las “relaciones extranjeras, principalmente las relaciones americano-haitianas-, autorizan a partir de ahora –pero desde siempre- un conocimiento más fino y más eficiente del mundo, de las realidades regionales, de la problemática nacional. Se puede notar en este punto, para desmitificar a unos y otros, que el hundimiento del bloque comunista tiene en nuestro país la vacuidad de los extremismos, nos libera para reflexionar, de manera irreversible, al concepto de interdependencia y sobre el de mundialización. Tener relaciones estrechas y sin complejos con Estados Unidos: es uno de los imperativos políticos de una transición feliz, liberada de la pesadilla de la agitación y del ruido de los fusiles”. Sobre los tres intentos de negociación llevados a cabo durante la administración Bush (Acuerdos de Washington, Acuerdos de Ville d’Accueil y Acuerdos de Florida), véase, Comisión Interamericana de Derechos Humanos, “Informe sobre la situación de los Derechos Humanos en Haití”, 10/03/1993, Washington D.C..

<sup>198</sup> ““Rapatrier” les négociations”, *Le Nouvelliste*, 6 de julio de 1992.

<sup>199</sup> “9 points de la “Déclaration de Floride””, *Le Nouvelliste*, 6 de julio de 1992.

humanos en vista a observar sobre el terreno los actos de represión de la junta militar; 6) solicitaban igualmente a la ONU una misión de derechos humanos encargada al Alto Comisionado de la ONU para los Refugiados; 7) el presidente Aristide “ha formado una comisión encargada de preparar el proceso de negociaciones que se emprendería en el país con todos los sectores deseosos de trabajar efectivamente en la defensa de los intereses del pueblo”; 8) Aristide se mostraba listo para su regreso a Haití, sin importar cuando, para participar en las negociaciones y elección de un primer ministro encargado de formar un verdadero gobierno de consenso y 9) el pueblo debía continuar movilizándose por las negociaciones y el regreso de Aristide<sup>200</sup>.

Hacia julio de 1992, por lo tanto, Aristide expresaba una búsqueda de consenso basada en la construcción de una democracia liberal y demandaba el apoyo de los organismos internacionales en esta empresa. Por consiguiente, en la defensa de su posición como presidente, Aristide devino en uno de los principales defensores de la construcción de la idea de la democracia liberal en Haití y, unido a ella, de la paz liberal como consecuencia y garantía de esta. Estas cuestiones las planteó nítidamente unos meses más tarde, en septiembre de 1992, ante la Asamblea General de la ONU, siendo visto por la prensa haitiana como un acontecimiento “inédito: es un presidente destituido de sus funciones que ha tomado la palabra ayer en la tribuna de la Asamblea general de Naciones Unidas en nombre de la República de Haití”<sup>201</sup>.

En su discurso, Aristide deseaba “que se abra por fin la puerta del regreso para que brille la paz”, al tiempo que reclamaba “la resistencia activa y no violenta” y “la movilización liberadora para el advenimiento de una sociedad democrática”. Para la consecución de esta democracia y paz liberal, Aristide demandaba a sus homólogos internacionales “coordinar la canalización de la ayuda humanitaria con el gobierno constitucional de la República de Haití y con las ONGs que acompañan la marcha del pueblo haitiano hacia la democracia”. Al mismo tiempo, en nombre de este pueblo haitiano, Aristide reclamaba “con fuerza ‘un embargo real, integral y total’”<sup>202</sup>. Este

---

<sup>200</sup> Todos estos puntos en *ibidem*.

<sup>201</sup> “Le président destitué Aristide à l’ONU”, *Le Nouvelliste*, 30/09/1992.

<sup>202</sup> *Ibidem*. Otro reclamo de intervención lo repitió Aristide a la ONU en enero de 1993, solicitando el despliegue de una intervención en Haití con la colaboración de la población, para garantizar, primeramente, el respeto de la vida e integridad de todos los haitianos; en segundo lugar, el respeto a la Constitución haitiana, las leyes, los tratados internacionales y, en tercer y último término, el respeto a los derechos constitucionales de todos los haitianos. En “Lettre du président Jn-Bertrand Aristide au Secrétaire général de l’ONU”, *Le Nouvelliste*, 28/01/1993.

devenía, entonces, en un constructor de la democracia liberal en y para Haití, al mismo tiempo que en un defensor del embargo internacional como medida de presión y dispositivo de poder sobre el gobierno de Cédras, al cual consideraba, junto a su “camarilla, responsables de la muerte de varios millares de personas”<sup>203</sup>.

Ayuda internacional, ONGs, embargo, democracia liberal y paz liberal eran, en el discurso de Aristide, elementos esenciales de la construcción de un estado liberal haitiano. El respeto al orden constitucional debía garantizarse, si era necesario incluso con medida de presión como era el embargo. La ayuda humanitaria debía, también, ser canalizada por el propio gobierno constitucional salido de las urnas, esto es, el que el representaba y había sido depuesto por las armas. Asimismo, el afianzamiento de la democracia y el respeto a la ley y el orden constitucional, conllevarían, acorde a la lógica argumentativa liberal de Aristide, la paz social. Con todo, el discurso del presidente Aristide no estaba planteado en la crudeza de estos términos, sino que este asumía el discurso teológico, en su condición sacerdotal, para parafrasear a Cristo en el sermón de la montaña e introducir las “ocho bienaventuranzas democráticas para una civilización en paz”<sup>204</sup>:

“Bienaventurados los que defienden la democracia, que la paz reina en ellos.

Bienaventurados los que favorecen el crecimiento económico dado que la paz y la miseria económica son incompatibles.

Bienaventurados los que, heroicamente, dicen no a la impunidad, no a la violencia, sí a la justicia.

Bienaventurados los que reducen el gasto en armamento y aumentan el gasto en desarrollo humano.

Bienaventurados los que resisten contra la contaminación política porque ello hará brillar el sol de la paz.

Bienaventurados los que defienden la verdad porque ellos cristalizan una fuente de justicia y de paz.

Bienaventurados los que, más allá de las barreras de clase y de raza, se aman *la-va-las-sement*<sup>205</sup>.

Bienaventurados los que en el umbral del tercer milenio, descubren la verdadera cara del pueblo haitiano”<sup>206</sup>.

---

<sup>203</sup> “Le président destitué Aristide à l’ONU”, *Le Nouvelliste*, 30/09/1992.

<sup>204</sup> *Ibidem*.

<sup>205</sup> El término no tiene traducción propiamente dicha al español, aunque pueda significar limpiamente. Lo más seguro es que sea una referencia al movimiento Lavalás.

<sup>206</sup> “Le président destitue...”, *op. cit.*

Aristide empleaba un lenguaje teológico para defender y alentar la construcción de una democracia liberal que traería consigo la consecución de la paz. Esta paz conllevaría el abandono de la miseria debido al desarrollo económico, de la corrupción y el florecimiento de la verdad (constitucional). Como ya he explicado, estos son los ejes de la construcción del proyecto de democracia y paz liberal que, en este caso, Aristide representaba. Con todo, la vinculación a Lavalás como expresión del pueblo haitiano remite también a otro orden discursivo externo al de la democracia liberal y que ayudaría a entender el posterior devenir de Aristide una vez regresa a la presidencia.

Para ese momento, pareciera que los discursos haitianos giraban, por un lado, entre el gobierno golpista que apelaba a una determinada legalidad constitucional y, por otro, hacia la defensa de la democracia liberal de Aristide. No obstante, ¿fueron los únicos discursos acerca de la democracia? ¿Existió un pensamiento otro, externo a la colonialidad del saber, en las construcciones haitianas? Según se desprende de las publicaciones en *Le Nouvelliste*, dicho proceso político también fue analizado desde y para unas subjetividades alternativas a las construidas dictómicamente en términos de democracia liberal/militarismo. De esta forma, los discursos haitianos construyeron, desde su crítica a los postulados hegemónicos (la colonialidad del saber) y a las políticas intervencionistas (colonialidad del poder) que plasmaban el tutelaje, la exclusión y el neo-racismo como constantes de la cultura política liberal, la posibilidad de un resurgir democrático desde Haití, desde su propia posición histórica y ontológica.

La visión e idea otra de la democracia que se creaba desde Haití estaba atravesada e informada por su anclaje en la propia historia haitiana. Desde este punto de vista, esta democracia otra pasaba por ser construida a partir de la ontología negra e indígena. En este sentido Jean André Victor reflexionaba acerca de la historia latinoamericana y el problema de la

“introducción del veneno racista por los colonialistas [que] ha inoculado en los descendientes de las razas ‘llamadas inferiores’ prejuicios extraños que empujan a los mestizos a alejarse de sus parientes indios y los mulatos a apartarse de sus parientes negros”<sup>207</sup>.

Este contexto de separación, diferenciación y segregación es el que se entendía como incompatible con la democracia y con la construcción de un estado que acogiese a

---

<sup>207</sup> “Les fondements de l’instabilité politique en Amérique Latine et dans les Caraïbes”, *Le Nouvelliste*, 18/12/1991.

todas las diferentes sensibilidades y subjetividades de las sociedades latinoamericanas; esto es, los estados nación de corte liberal, amparados en el orden constitucional y democrático propios del liberalismo, habían demostrado, en opinión de este autor, no haber conseguido la existencia del otro ni su reconocimiento: solamente había tutelaje, exclusión y racismo/neo-racismo. Así, al analizar el discurso que tuvo el Frente Indígena de Liberación Nacional de Tawantinsuyo en 1981, Víctor afirmaba que:

“Los estados, las sociedades andinas actuales no tienen nada de indígena. Y nosotros negamos la sociedad occidental en tanto que ideal de vida [...] reducir nuestra lucha a una lucha de clase, es debilitar nuestro combate [...] lo que nosotros somos antes que nada, es una nación, un pueblo, una civilización”<sup>208</sup>.

Por consiguiente, desde su posición ontológica, desde las subjetividades negras e indígenas, se proponía negar la sociedad occidental como modo de vida único, dado que ellos entendían que no formaban parte de esta. Se vislumbra, entonces, una manifiesta ruptura desde el indigenismo y la negritud con el pensamiento hegemónico occidental, es decir, un discurso decolonial rupturista con las alternativas modernas/liberales, al mismo tiempo que una posible apertura a unas formas de ser y saber otras desde estas mismas subjetividades atravesadas por las diferentes colonialidades.

Esta ruptura con la hegemonía occidental se debió, también, a la hipocresía del mismo Occidente<sup>209</sup>. Jean Pierre Brax, en su artículo de julio de 1992, cuestionaba la idea misma de un modelo haitiano partiendo del desastre natural, o ecológico en términos liberales, que este producía, así como de la diferenciación “productiva” que había supuesto la Revolución Industrial occidental que no era más que otra forma de continuar con otras formas temporales de colonialidad del poder desde Occidente sobre el Sur global. Era en este sentido en el que el autor criticaba la “grosera hipocresía” de la supuesta exportación del modelo del “american way of life” a los denominados países del “Tercer Mundo”, dado que solo se conseguía, como en el caso haitiano “gastar cada vez más dinero para vivir, al fin de cuentas, bastante ‘pobremente’”<sup>210</sup>. Como ya he expresado que sostenía Fernández Retamar, Occidente devino en un conjunto de

---

<sup>208</sup> *Ibidem*.

<sup>209</sup> ““H” comme Hypocrisie”, *Le Nouvelliste*, 8/07/1992, escrito por Jean Pierre Brax. Estas publicaciones se dieron, además, en el contexto del año de la conmemoración del quinto centenario de la conquista y colonización de América.

<sup>210</sup> *Ibidem*.

potencias subdesarrollantes con respecto a ese Sur global colonial y colonizado. Tras esta severa crítica, Brax concluía insistiendo que:

“Hoy como ayer, el Tercer Mundo no es, para Occidente, mas que una ‘reserva’ de todos los géneros (reserva de mano de obra a buen precio, reserva de cerebros para alimentar la investigación occidental en materia tecnológica punta, reserva cultural para la industria cultural occidental, reserva de cobayas para probar los nuevo productos farmacéuticos y para alimentar el tráfico internacional de órganos para trasplantar, reserva de empleos para sus parados rebautizados como ‘expertos’, reserva de fuentes naturales casi gratuitas).

[...]

Reserva hoy, el Tercer Mundo está destinado a servir de basurero mañana. En Haití, nuestro país ha devenido un desierto, en poco tiempo estaremos bastante contentos de aceptar los desechos tóxicos y radiactivos del mundo entero ¡a cambio de algunas divisas! Los desechos tóxicos estadounidenses vertidos en Gonâives por la “Khian Sea” (una ‘regalo envenenado’ hecho al gobierno de Manigat) y nunca recogido no es más que un inicio.

Véase solamente, el “modelo haitiano” no es aplicable a escala mundial. El “Blanco” ha terminado por tomar consciencia que el escenario consiste en acumular en su casa todas las riquezas pilladas al “Sur”, terminando por poner en peligro no solamente su propio bienestar sino también su propia existencia”<sup>211</sup>.

Las prácticas coloniales denunciadas por Brax, también lo eran por Dumas, en la larga duración del proceso de conquista. La conquista había sido leída, para este autor, desde una óptica eurocéntrica de la civilización (que invisibilizaba la interpretación o los cuestionamientos de Fanon, por ejemplo) y el uso salvífico que esta hacía al “descubrimiento” de América<sup>212</sup>. Esta expresión y construcción, al mismo tiempo, de una determinada forma de colonialidad del saber, informaba también a la construcción del sujeto colonizado como otro bárbaro y, por ende, esa misión redentora de Occidente hacia estos. La esclavitud, como peor consecuencia de la conquista, en palabras de Dumas, fue también leída, bajo la lectura eurocéntrica y racista, como parte de esta estrategia de salvación del otro negro. Así, Dumas sostenía que:

“A partir de 1492, no podemos, nuestro pueblo heredero de tres culturas puestas en relación en un fracaso ensordecedor, librarnos de una interrogación efectiva sobre la identidad, la historia, el sentido del mestizaje, la colonización, el proceso de degradación del medio ambiente, los modelos de sociedad y de consumo occidentales, el porvenir de los valores de la civilización indígena”<sup>213</sup>.

---

<sup>211</sup> *Ibidem*.

<sup>212</sup> “1492”, *Le Nouvelliste*, del 19/07/1992. Escrito por Pierre Raymond Dumas.

<sup>213</sup> *Ibidem*.

Haití, pero toda América Latina también, estaban llamadas en ese momento, según Dumas, al cuestionamiento, a levantarse contra la hegemonía ontológica y epistemológica de Occidente, a construir desde la zona del no ser su propia zona del ser, a elegir, desde sus propios valores (indígenas y negros) su ontología, su sociedad, su democracia, en definitiva. Su orden discursivo, por tanto, puede ser entendido como una crítica decolonial desde una “significancia retrospectiva”: la propia experiencia histórica, y las construcciones de estas ante un régimen de saber/poder occidental y liberal, vuelven a ser las herramientas desde las cuales crear un conocimiento otro. En una línea similar, Annie Hilaire Jolibois abogaba por una “fraternización interamericana” que se ejerciera como práctica sincera, dado que “Haití no había esperado la abundancia ni la consolidación de su posición de joven nación independiente para extender en toda América su generosidad y su asistencia material y moral”<sup>214</sup>. Con esta premisa, Jolibois sostenía que:

“Es imperativo que tengamos un “Nuevo Contrato Social” pero este debe estar redactado por haitianos, para las necesidades del pueblo haitiano, en beneficio de la nación haitiana entera.

Restaurada o consolidada por aquellos que, hasta el presente, no terminan de comprendernos, que quieren implantar un sistema que no encaja con nuestras necesidades, nuestra cultura, nuestros antecedentes, esta estructura paralela no suscitará más que vacilaciones. Para que una ayuda sea beneficiosa, esta debe tener en cuenta nuestra condición social y nuestro estilo de vida”<sup>215</sup>.

Retomando el lenguaje de la construcción social del liberalismo mediante el contrato, Jolibois indica que deben ser ellos, los haitianos, quienes escriban ese contrato para sí mismos. Recupera la subjetividad haitiana, el ser haitiano como sujeto, actor y protagonista de su propia historia. Al mismo tiempo, reclamaba un rechazo a la imposición de formas organizativas, sociales y culturales ajenas a la identidad haitiana. Esto no quiere decir, ni debe ser leído, como una incapacidad o incompatibilidad de Haití con la democracia. Lo que sostenía Jolibois era que la democracia liberal, incluso por la propia condición colonial haitiana<sup>216</sup>, no era beneficiosa para Haití. Haití debía

---

<sup>214</sup> “Democrates et democracie”, *Le Nouvelliste*, 24/09/1992. Escrito por Annie Hilaire Jolibois.

<sup>215</sup> *Ibidem*.

<sup>216</sup> Acerca de las herencias coloniales, según la opinión haitiana de finales de 1992, se debía atender al prejuicio de color de las élites haitianas con respecto a la propia población de la isla; en “Du préjugé de couleur dans le Nord”, *Le Nouvelliste*, 28/12/1992.



buscar su “nuevo contrato social”, su nueva forma de democracia, ajena a la cultura política liberal que lo excluía ontológica y políticamente.

### 7.3.1.2. Los dispositivos de poder de la administración Bush

Mientras que las negociaciones para llegar a un fin político de la crisis no tuvieron los resultados esperados y desde Haití se continuaba contestando al proyecto de democracia liberal que se pretendía imponer desde los marcos institucionales de la OEA, la ONU, el gobierno estadounidense y Aristide, lo más significativo del manejo de esta primera fase fueron los dos dispositivos de poder que la administración Bush puso en marcha. El embargo y la reclusión de los refugiados en Guantánamo fueron estos dispositivos que marcaron la senda de las negociaciones políticas, de los debates en torno a qué representaba esta crisis para los haitianos en un mundo de democracias liberales y de las lógicas liberales del plan para Haití. La conjunción de estos dos dispositivos de poder tuvo efectos devastadores para los haitianos<sup>217</sup>. La Corte Suprema de Estados Unidos declaró la ilegalidad de la reclusión de los refugiados en Guantánamo y el *Black Caucus* del Congreso de Estados Unidos mantuvo su oposición política a estas acciones<sup>218</sup>. En esta misma línea crítica se manifestó el entonces candidato presidencial Bill Clinton, quien en su programa de campaña tenía un apartado específico para este tema titulado: “Parar la Repatriación Forzoza de los Refugiados Haitianos”<sup>219</sup>. En este punto de su programa, Clinton se comprometía a que las políticas de Bush serían revetidas, y que se daría “refugio y posibilidades de asilo político a los refugiados políticos hasta que la democracia sea restaurada en Haití”<sup>220</sup>. Sobre los dispositivos de biopoder ejercidos

---

<sup>217</sup> Como argumentó Thomas Weiss, este tipo de sanciones no logran por si solas una contención real de la crisis pudiendo hacer que esta empeore por la desesperación que genera el embargo sobre los más necesitados. En Weiss, Thomas, “Sanctions as a Foreign Policy Tool: Weighing Humanitarian Impulses”, en *Journal of Peace Research*, vol. 36, n.º. 5, 1999, ps. 499-509. Robert Pastor, sostuvo que, además, la escasez de alimentos y recursos puede ser un inflamatorio a la tensa situación social generando violentos actos de vandalismo pues, “los pobres se empobrecen más, los altos comandos militares se beneficiaron del contrabando” entre un sin número de efectos secundarios sobre los civiles. En Pastor, Robert, “The Delicate Balance...”, *op. cit.*, p. 125.

<sup>218</sup> McGillion, Chris y Morris Morley, “‘Disobedient’ Generals and...”, *op. cit.*, p. 366 y Gorris, Henriett, *The impact of the Congressional Black Caucus on United States foreign policy: Haiti and the Haitian refugees, 1991-1994*, Disertación doctoral, University of Miami, 2000. Véase también: “La justice déclare illégale la politique américaine vis-à-vis des réfugiés haïtiens”, en *Le Nouvelliste*, 30/07/1992 y “Le ‘boat people’ dans la crise”, *Le Nouvelliste*, 30/09/1992.

<sup>219</sup> Citado en: Farmer, Paul, *Haití para qué...*, *op. cit.*, ps. 279-280.

<sup>220</sup> *Ibidem*.

sobre los haitianos seropositivos en Guantánamo, el candidato también se comprometía a que “el Departamento de Justicia siga la recomendación del Departamento de Salud y Servicios Humanos de que el VIH sea eliminado de la lista de restricción de inmigración”<sup>221</sup>. A pesar de estas críticas, Bush se mantuvo firme y las sanciones económicas, las devoluciones y los encierros en Guantánamo continuaron.

Las medidas que el gobierno estadounidense llevó a cabo durante las primeras dos semanas posteriores al golpe, antes del surgimiento de las críticas mencionadas anteriormente, fue suspender la práctica de intercepción en el mar y deportación que había continuado vigente desde la administración Reagan. No obstante, el 18 de noviembre, “con 1.500 haitianos asesinados por la represión política”, el gobierno anunció “que reanudaba la repatriación forzada; todos aquellos que fuesen detenidos serían devueltos a Haití sin previa entrevista”<sup>222</sup>. Nuevamente, las críticas en relación a la discriminación que se hacía entre los refugiados cubanos y haitianos fueron manifestadas y, al menos desde Haití, planteadas desde una irónica crítica a la racialización de los haitianos a lo largo del periodo de la crisis.



**Viñeta publicada por *Le Nouvelliste* el 8 de septiembre de 1994.**

<sup>221</sup> *Ibidem*.

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 266. Farmer también menciona que “[a]l día siguiente, el Alto Comisario de las Naciones Unidas para los refugiados afirmó que ‘lamenta que el gobierno estadounidense haya decidido proceder unilateralmente a devolver varios solicitantes de asilo a Haití’.

La repatriación de refugiados se mantuvo hasta que “los partidarios de derechos humanos”, movidos por el objetivo de evitar la deportación a Haití de posibles asilados políticos, propusieron al gobierno de Bush que “los refugiados fuesen llevados a la base naval de Guantánamo”<sup>223</sup>. A partir de entonces, Guantánamo se convirtió en el centro de detención de miles de haitianos que huyeron masivamente de la violencia de la Junta Militar. Al estos llegar, las lógicas del estado de excepción que representa Guantánamo (normativa, discursiva y materialmente) develaron cómo la “misión humanitaria” de la que hablaron los oficiales estadounidenses mientras preparaban las instalaciones, era el escenario fáctico de una misión de contención de la otredad<sup>224</sup>. Más allá de la construcción de este espacio como una herramienta para “solventar” la crisis de los refugiados, este espacio se constituyó como uno de “excepción” también en lo discursivo. La producción de Guantánamo en dichos términos, como recogió Catherine Powell en su artículo “‘Life’ at Guantánamo: The Wrongful Detention of Haitian Refugees”, permitió que la administración estadounidense no tuviese ningún problema en, por un lado, “admitir que se trata a los haitianos de manera diferente que a otros grupos nacionales que piden asilo en Estados Unidos” y, a su vez, mantener el argumento de que en Guantánamo no eran aplicables ni “la constitución estadounidense [ni] otras leyes internacionales y estadounidenses”<sup>225</sup>. De esta forma, el mensaje de la administración permitía legitimar sobre la racionalidad del orden natural de las cosas unas prácticas de exclusión que estos no negaban pero que, no obstante, eran insignificantes, pues la exclusión de los sujetos haitianos era una “realidad” propia de ese “espacio de excepción”.

Son diversos los trabajos que han detallado las sistemáticas violaciones de derechos humanos cometidas por los soldados estadounidenses en Guantánamo en contra de los refugiados haitianos. Desde la recuperación de las narrativas de las víctimas, hasta los estudios sobre lo que este espacio, producido como “estado de excepción”, recrea y posibilita para un ejercicio del poder y la dominación sobre la

---

<sup>223</sup> *Ibidem*, p. 267.

<sup>224</sup> Schmitt, Eric, “U.S. Base Is an Oasis To Haitians”, en *The New York Times*, 28/11/1991. Además del contenido de la nota de prensa, en la que se proyecta el establecimiento de Guantánamo como un oasis para los haitianos desesperados, el titular de esta noticia recuerda al que señalé anteriormente en esta investigación “What Uncle Sam’s Marines Have Done for Haiti”, en tanto que fijan una imagen en la que, dadas las condiciones extremas, cualquier gesto de caridad o benevolencia debe ser entendido como un acto humanitario hacia los haitianos.

<sup>225</sup> Powell, Cathy, “‘Life’ at Guantánamo...”, *op. cit.*, p. 59.

otredad<sup>226</sup>. Entre septiembre de 1991 y mayo de 1992, “34.000 haitianos fueron detenidos en alta mar por los guardacostas estadounidenses; la mayoría de estos refugiados fueron transportados a Guantánamo”<sup>227</sup>. El asciamiento, las prácticas de maltratos físicos denunciadas por diversas organizaciones de derechos humanos y distintos grupos en el propio Haití, así como las protestas pacíficas de los encarcelados, continuaron formando parte de la crisis política haitiana mientras que las negociaciones diplomáticas se mantuvieron inamovibles<sup>228</sup>. En este periodo, no obstante, un nuevo dispositivo de poder comenzó a ser ejercido sobre los haitianos en Guantánamo: las pruebas de SIDA<sup>229</sup>. En su detallado estudio, Paul Farmer recoge distintos relatos sobre cómo este dispositivo de poder se articuló tanto en lo simbólico-mediático, como sobre el físico de los pacientes seropositivos. Este dice: “Quizás en ningún otro sitio haya tenido mayor efecto este estereotipo que en las vidas de unos cuantos haitianos VIH positivos retenidos, algunos de ellos, durante dos largos años en la base naval estadounidense de Guantánamo”<sup>230</sup>. Estos estereotipos, que perduraron desde incicios de la década de los ochenta, reaparecieron en el imaginario colectivo estadounidense cuando en febrero de 1990 la Administración de Medicamentos y Alimentos (FDA) recomendó que se desarrollase una política de prohibición de las donaciones de sangre

<sup>226</sup> La obra citada en este capítulo, *Haití para qué...* es un ejemplo del trabajo de campo basado en entrevistas a haitianos y haitianas que estuvieron detenidas en Guantánamo. Desde un punto de vista antropológico y médico (Paul Farmer es el fundador de *Partners in Health*, ONG que colabora en Haití desde 1987), el autor desarrolla un análisis comparativo de los “dos lados de la valla” y cómo los haitianos hubiesen sido tratados de llegar a Cuba y no a Guantánamo. Desde luego, este es crítico también con el programa cubano para el SIDA y la imposición de cuarentenas, pero cuenta también los relatos que muestran un trato más humanitario para pacientes de una enfermedad sobre la que aún no se conocía mucho. La crítica de Farmer es que las lecturas y narrativas mediáticas que se hicieron entonces en Estados Unidos buscaron comparar ambos casos para relativizar así el trato que recibían los haitianos en Guantánamo. Farmer además es el autor de una de las obras más completas sobre el significado de la estigmatización de los haitianos debido a la crisis del SIDA en la década de los años ochenta. Véase, *AIDS and Accusation, Haiti and the Geography of Blame*, University of California Press, Berkeley, 1992. Por otra parte, algunas de los trabajos que han estudiado el espacio de Guantánamo como uno de “expección”, son: Powell, Cathy, “‘Life’ at Guantánamo: The Wrongful Detention of Haitian Refugees”, en *Reconstruction*, vol. 2, n.º. 58, ps. 58-68; Puchner, Martin, “Guantánamo Bay: A State of Exception”, en *London Review of Books*, vol. 26, n.º. 24, 1-7 y desde las Relaciones Internacionales, Biswas, Shampa y Sheila Nair, *International Relations and States of Exception. Margins, peripheris, and excluded bodies*, Routledge, Nueva York, 2010.

<sup>227</sup> Farmer, Paul, *Haití para qué...*, *op. cit.*, p. 267. Para septiembre, se calculaban 40.000. Véase, “Le ‘boat people’ dans la crise”, en *Le Nouvelliste*, 30/09/1992.

<sup>228</sup> Como se desprende de los relatos recogidos por Farmer y también por Ingrid Arnesen de *The Nation*: “Desde que abandonamos Haití el pasado diciembre, hemos sido tratados como animales. Cuando protestamos por lo del campamento, los militares nos dieron una paliza. Me pegaron, me esposaron y me escupieron en la cara. Fui encadenado y obligado a dormir en el suelo”. En *The Nation*, 11/01/1991.

<sup>229</sup> “La majorité des réfugiés haitiens à Guantanamo Bay sont porteurs du virus du Sida”, en *Le Nouvelliste*, 14/07/1992.

<sup>230</sup> Farmer, Paul, *Haití para qué...*, *op. cit.*, p. 262.

de haitianos (y personas de origen subsahariano), en un momento en que el grupo social más afectado por la enfermedad eran los blancos residentes en áreas urbanas marginadas y, mayoritariamente, identificados como heterosexuales<sup>231</sup>. En Guantánamo, los efectos que estos estereotipos tuvieron sobre los seropositivos llevaron a que incluso cuando ya algunos de estos habían obtenido su estatus de refugiado, “se invocó la ley de inmigración estadounidense para mantener a estos haitianos fuera de las fronteras de los EE.UU.”<sup>232</sup>. Finalmente, tras un periodo de discusión mediática sobre las implicaciones que su compromiso con los refugiados haitianos podría tener para los estadounidenses después de su elección, Bill Clinton aseguró que continuaría con la política de George Bush respecto al manejo de la crisis humanitaria de los balseros-refugiados-detenido haitianos.

### 7.3.2. La administración Clinton y la gestión de la crisis

Tras el cambio de gobierno en Estados Unidos en enero de 1993 y en respuesta a las peticiones de Aristide a la ONU, se enviaba una nueva Misión Civil Internacional dirigida por Dante Caputo<sup>233</sup>, a quien el primer ministro haitiano Bazin le había expresado su rechazo a las condiciones expuestas para el desarrollo de dicha misión<sup>234</sup>. La llegada de la misión de Caputo en febrero de 1993<sup>235</sup>, generó una fuerte reacción de los actores provenientes del régimen militar o próximos a él, como era Manigat. De esta forma, Manigat apelaba al respeto a la Constitución haitiana como marco de su soberanía, así como de la defensa de la soberanía estatal haitiana contra toda intervención o injerencia de las misiones internacionales extranjeras<sup>236</sup>. Por

---

<sup>231</sup> Es necesario señalar que la comunidad haitiana en Nueva York se organizó y llevó a cabo una masiva protesta sobre el Brooklyn Bridge el 20 de abril de 1990, marchando hasta Manhattan con consignas que leían: “Proud of Our Blood”. Véase, Farmer, Paul, *AIDS and Accusation. Haiti and the Geography of Blame*, University of California Press, Berkeley, 1992.

<sup>232</sup> Farmer, Paul, *Haití para qué...*, op. cit., p. 272. Farmer dice, “[e]ra del todo inevitable que el SIDA, el miedo a él, apareciera durante la crisis de los refugiados haitianos. [...] A pesar de que la legislación sobre inmigración no tenga nada que ver, en principio, con las leyes de refugiados políticos, cualquier persona que conociera la política del INS hacia los haitianos podría haber anticipado que la investigación sobre el SIDA sería obligatoria. Cuando se hubo completado la investigación en masa de todos los refugiados, el gobierno de Estados Unidos había identificado 268 casos de refugiados seropositivos”.

<sup>233</sup> “Mission civile internationale en Haïti”, *Le Nouvelliste*, 28/01/1993. Dante Caputo era ministro de asuntos exteriores de Argentina y fue el enviado especial de la OEA y la ONU en Haití.

<sup>234</sup> “Le Premier ministre Bazin rejette les conditions de Caputo”, *Le Nouvelliste*, 28/01/1993.

<sup>235</sup> El 13 de febrero de 1993 llegaron 45 miembros de la Misión Civil Internacional a Puerto Príncipe, provenientes de Miami; en *Au Quotidien*, APH, Puerto Príncipe, 1993, p. 24.

<sup>236</sup> ““Les Blancs débarquent”: refus patriotique et résistance nationale”, *Le Nouvelliste*, 14/02/1993.



consiguiente, este autor apelaba a las lógicas de la democracia liberal para criticar y combatir una acción que, desde las potencias liberales y occidentales, se emprendía para instaurar y/o hacer perseverar un régimen formalmente liberal en Haití. Así, contra esta intervención, Manigat continuaba apelando a un

“auténtico alzamiento nacional que permita a los verdaderos patriotas, los que todavía tienen en el corazón el amor de alguna cosa sagrada que se llama la patria inalienable, recogerse y poder encontrarse unidos, en la expresión organizada del rechazo a la tutela extranjera, y solidaridad en el campo de la resistencia nacional, esperando que después de nuestra salida por fin victoriosa de la crisis actual, estemos en disposición de inaugurar, en la plena soberanía recuperada, una verdadera cooperación internacional y solidaridad pero en la dignidad”<sup>237</sup>.



Viñeta publicada por *Le Nouvelliste* el 9 de julio de 1994.

El problema de la soberanía se presentaba entonces como una manifestación del estándar civilizatorio de la democracia liberal, al mismo tiempo que lo creaba. Su discurso, además, recuperaba uno de los pilares que al menos hasta la Guerra Fría distinguió a los países del Sur global: la defensa de la soberanía nacional. De esta

<sup>237</sup> *Ibidem*.

defensa de la soberanía nacional haitiana, Manigat construía el eje articulador de su argumentación en rechazo a la Misión Civil Internacional, considerada como una estrategia más del tutelaje de las potencias occidentales. En paralelo a esta crítica, existieron otras que profundizaron en diversos argumentos críticos con los estándares civilizatorios de la democracia liberal, la normatividad de los organismos internacionales y, en definitiva, con la misma cultura política liberal. En esta línea, François Latortue incidía que la OEA había violado su propia carta al intervenir en Haití (art. 18 de la misma) y al imponerle un embargo, dado que esta estipulaba que no se podían fijar medidas coercitivas contra sus estados (art. 19)<sup>238</sup>. Esta violación normativa que la OEA había efectuado de su propia carta era puesta en evidencia para comprender la existencia de diferentes formas de proceder de la OEA ante problemas de índole interno de los estados, para lo que Latortue exponía el ejemplo de Perú en tiempos de Fujimori a quien no se había sancionado<sup>239</sup>. En este sentido, este autor se cuestionaba cómo la OEA fijaba sus medidas y sus modos de actuación, al mismo tiempo de cuál era el criterio de democracia que se debía salvaguardar. Así, Latortue señalaba que:

“La democracia consistiría, para esta comunidad [la OEA], únicamente en el respeto del mandato de un presidente, independientemente del comportamiento de este, ¿fuera del análisis de los elementos susceptibles de provocar reacciones incontrolables? Sin embargo, si no se quiere limitar las imágenes a los recientes acontecimientos debidos a los sobresaltos previsibles y previsto después de treinta años de sumisión abusiva a la regla de uno al respecto, Haití podría dar la lección a muchos países latinoamericanos que hoy lo castigan con un embargo”<sup>240</sup>.

Por tanto, para este autor Haití debía hacer prevalecer una política propia, de respeto de su autonomía y de su democracia, sin que los valores que los organismos internacionales querían imponer hegemonícamente lo destruyesen<sup>241</sup>. Así, en marzo de 1993 se indicaba que acorde a la lógica preponderante de Occidente, “[o]bjétivamente, el embargo puede ser considerado como un medio de presión eficaz, pero no debe ser suficiente para dejar la conciencia tranquila”<sup>242</sup>. La situación social, cultural, identitaria y humana de Haití obligaba a que se rompiese con la lógica de la intervención

---

<sup>238</sup> “Mission civile de l’OEA en Haïti”, *Le Nouvelliste*, 3/03/1993.

<sup>239</sup> *Ibidem*.

<sup>240</sup> *Ibid.*

<sup>241</sup> “La façon dont les autorités internationales gèrent la crises haïtienne est très révélatrice des contradictions non résolues de la démocratisation”, *Le Nouvelliste*, 4/03/1993.

<sup>242</sup> *Ibidem*.

humanitaria que imponía una sustrato ontológico y epistemológico, edificado en forma de valores, principios y reglas éticas. En definitiva, la realidad haitiana invitaba a romper con la colonialidad del ser y del saber, amparadas en las estrategias de la colonialidad del poder. Era en este sentido en el que se criticaba el principio de intervención de Occidente, dado que

“[p]ara las potencias Occidentales, la única razón de este éxodo sería el autoritarismo supuesto del régimen haitiano. El embargo, en Nueva York, Londres y París, es considerado como una consecuencia de esta situación. Seguramente es la causa [...].

Hoy, como ayer, Occidente intenta arreglar los problemas internos del resto del Mundo aplicando sus propios métodos, sus propios valores.

Donde la población es mayoritariamente iletrada, los occidentales exigen elecciones libres a cambio de su ayuda. Poco importa si el elector es incapaz de leer su boleta, él ha votado libremente y estamos en democracia. Donde la población muere de hambre, reclaman el derecho a la libertad empresarial. Poco importa si las circunstancias económicas hacen de este derecho una cáscara vacía.

Hoy, como ayer, Occidente limpia su conciencia llevando la buena palabra democrática y liberal a las masas según ellos incultas, salvajes y bárbaras.

De cara a esta ceguera, los pueblos del Tercer Mundo en general, y los pueblos negros en particular, deben mostrar la gravedad de su error.

Denunciando la quiebra y la caída de las ideologías internacionalistas, ya impuestas en su tiempo a tantos países desfavorecidos, deben atemperar el ardor expansionista de los mesías de la nueva verdad que pronuncian el universalismo democrático como el remedio a todos los males.

El Tercer Mundo no rechaza la globalización actual de las relaciones entre las Naciones, basada sobre una interdependencia generalizada, pero la atenúa de una exigencia de buen sentido: todas las situaciones locales y regionales deben ser analizadas de manera específica. Contra el modelo único propuesto por Occidente, conviene impulsar la toma en cuenta de los cultos llamados periféricos y esto a todos los estadios: de la constatación de problemas a la elaboración de una solución”<sup>243</sup>.

Esta es una nítida respuesta al universalismo de la democracia liberal occidental. Se cuestionaban las prácticas y estrategias de poder con las que se aplicaban sus intervenciones, se reprobaban sus postulados epistemológicos que querían eliminar la posibilidad de un pensamiento otro y, al mismo tiempo, se abogaba por una ontología propia, desgajada de la colonialidad occidental. En definitiva, lo que se estaba criticando era la forma occidental de construir su identidad predatoria en la aplicación

---

<sup>243</sup> *Ibid.*



de su política exterior-Política exterior. Esto es, el control biopolítico de los cuerpos – ejemplificado, en los dispositivos de poder sobre los refugiados–, el intento de construcción del otro como ser a temer y la necesidad, por tanto, de convertirlo en un ser –posiblemente ajeno a su propia ontología– asimilable a su concepción, todo lo cual estaba amparado en un ejercicio de poder internacional de control y tutelaje de los estados considerados “fallidos” que podían suponer una amenaza para la seguridad y la paz internacional que la misma cultura política liberal había imaginado.

### 7.3.3.1. Clinton y Aristide: el camino a “Defender la democracia”

La llegada de Clinton a la presidencia y las expectativas sobre lo que sería su política exterior-Política exterior con Haití, también se reflejaron en las publicaciones de *Le Nouvelliste*<sup>244</sup>. Desde este primer momento, tanto la Junta Militar como Aristide buscaron tener una buena relación con Clinton, obteniendo esta ventajosa posición el presidente depuesto por las armas Aristide<sup>245</sup>. En su discurso de toma de posesión de su cargo como presidente, Clinton plasmó claramente cuáles iban a ser las lógicas de su política exterior-Política Exterior: “Hoy, mientras que un antiguo orden desaparece, el nuevo orden es más libre y menos estable. El derrumbamiento del comunismo ha provocado la aparición de viejas enemistades y de nuevos peligros”, a lo que añadía que “América debe continuar conduciendo el mundo”<sup>246</sup>.

El primer encuentro oficial entre Clinton y Aristide se produjo el 16 de marzo de 1993<sup>247</sup>. Los discursos de prensa de este encuentro legaron un ejemplo de los postulados de Aristide por aquel entonces:

“Todos los haitianos pueden estar contentos porque la democracia vendrá gracias a nosotros y vendrá porque marchamos codo con codo con el presidente Clinton. Escuchamos lo que ha dicho. Podemos creer que pronto la democracia será restaurada y será para todos los haitianos. Esto significará la paz para todos los haitianos. Es la no violencia para todos los haitianos. Esto significará el

---

<sup>244</sup> “William Jefferson Clinton devient le 42e président des États-Unis d’Amérique”, *Le Nouvelliste*, 19/01/1993. Inclusive, se publicaron artículos que incidían que la diplomacia de Clinton debería ser imaginativa y discreta “Le président Clinton devre être imaginatif et discret dans sa diplomatie”, *Le Nouvelliste*, 19/01/1993.

<sup>245</sup> Inclusive, representantes de la Junta Militar no fueron recibidos por Clinton en los días previos a su toma de posesión: “Une délégation haitienne n’est pas autorisée à rencontrer Bill Clinton”, *Le Nouvelliste*, 18/01/1993.

<sup>246</sup> “Les États-Unis continueront à conduire le monde”, *Le Nouvelliste*, 20/01/1993.

<sup>247</sup> “Rencontre Clinton / Aristide”, *Le Nouvelliste*, 15/03/1993.

desarrollo económico para todos los haitianos. Estos es lo que nosotros llamamos un Gran Día que aportará una alegría profunda para todos”<sup>248</sup>.

Reproduciendo un orden discursivo y enunciativo propio de la escatología cristiana, Aristide planteaba la necesidad de contar con Estados Unidos para el restablecimiento de la democracia liberal que, acorde al discurso de la paz liberal, generaría la paz y de ahí el desarrollo económico y la felicidad de los haitianos. Por lo tanto, Aristide continuaba construyendo y avalando el discurso de la democracia liberal como la redención para Haití. A finales de mes, se consiguió prolongar la Misión Civil Internacional en Haití<sup>249</sup>. De igual manera, durante 1993 se expresaron varias manifestaciones de apoyo y esperanza en torno a Aristide: “hay lugar para la esperanza, el presidente Aristide ha sido un elemento en la lucha de la liberación, su exilio no puede consagrar la muerte del sueño de este pueblo reivindicativo”<sup>250</sup>.

La intervención de Estados Unidos en Somalia llevó a un periodo de detenimiento en las presiones respecto a Haití. De repente, la seguridad que se tenía de que Estados Unidos intervendría militarmente en la isla si no se lograba un acuerdo con la Junta quedó en duda tras el efecto que tuvo sobre la opinión pública estadounidense el fracaso de la operación en Somalia. De hecho, el gobierno canadiense que colaboraba con la Misión de Observadores de la ONU (UNMIH), decidió retirar sus tropas, dando así una sensación de inseguridad ante las intervenciones militares en lugares con conflictos internos de ese tipo<sup>251</sup>. Esta situación produjo un debate entre los favorecedores de la intervención militar (como Anthony Lake) y los opositores que entendían que había mucho que perder si se repetía el fracaso de Somalia (William Perry)<sup>252</sup>. En octubre de 1993, la comisión de Fuerzas Armadas del Senado de Estados Unidos debatió la necesidad y conveniencia de proseguir con las intervenciones extranjeras. Ante la duda sobre si resultaba pertinente el envío de tropas a Haití, el senador republicano Robert Dole afirmaba que era de la opinión de no enviar “ninguna persona a Haití [...] Deberíamos hacer regresar a todos los que están ahí y no enviar a

---

<sup>248</sup> “Je suis le presidente de tous les Haïtiens, mais il faut que la justice soit appliquée”, *Le Nouvelliste*, 17/03/1993.

<sup>249</sup> “La Mission Caputo prolongée”, *Le Nouvelliste*, 29/03/1993.

<sup>250</sup> “Les causes historiques du 30 septembre 1991”, *Le Nouvelliste*, 11/07/1993. Escrito por Gasner Douze.

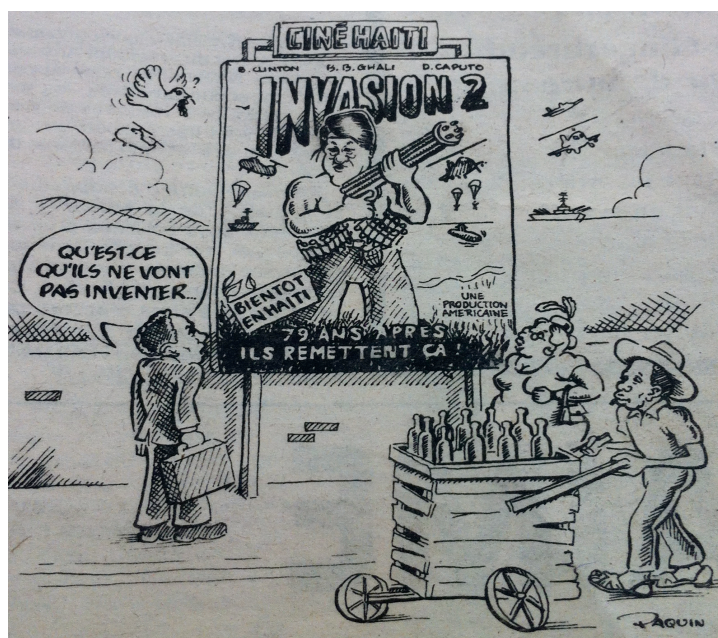
<sup>251</sup> Martin, Ian, “Haiti: International Force or National Compromise?” en *Journal of Latin American Studies*, vol. 31, n.º. 3, ps. 711-734.

<sup>252</sup> William Perry servía entonces como el Secretario de Defensa de Estados Unidos.

nadie más”<sup>253</sup>. El Secretario de Estado norteamericano Warren Christopher respondía señalando que el envío de tropas a Haití era considerado un riesgo menor que en Somalia y recordaba que:

“Haití es un lugar en el que los intereses americanos son muy grandes. En primer lugar, si este problema no es resuelto, tendremos que hacer frente a un gran problema de inmigración que conllevará un muy serio problema al país. Después, se trata de restaurar la democracia en un país que está solamente a una hora de Estados Unidos”<sup>254</sup>.

Christopher remitía a la lógica del interés económico y geopolítico, sin embargo, partiendo del imaginario de la cultura política liberal, el nexo migración-seguridad se hacía presente en su discurso del miedo. De hecho, estos fueron los argumentos utilizados por Clinton ante la ONU más adelante para conseguir la resolución que le permitiría intervenir legítimamente en Haití. Quedaba claro, entonces, que la intervención de Estados Unidos en Haití se trataba de un “imperialismo altruista”<sup>255</sup>. Entonces, faltaba aún definir cómo se iba a gestionar esa intervención y si esta devendría en una ocupación militar. Por lo tanto, la conducción del mundo como obligación de la excepcionalidad estadounidense a la que aludía Clinton, continuaba siendo un ejercicio de imposición colonial sobre el Caribe, en este caso sobre Haití.



Viñeta publicada por *Le Nouvelliste* el 30 de mayo de 1994.

<sup>253</sup> “Après la Somalie, débat à Washington...”, *Le Nouvelliste*, 11/10/1993.

<sup>254</sup> *Ibidem*.

<sup>255</sup> Ruiz-Giménez Arrieta, Itziar, *La historia de las intervenciones...*, *op.cit.*

La administración Clinton logró impulsar en el Consejo de Seguridad la Resolución 841 en la que recordaba la declaración S/25344 del Consejo por la que ya se había establecido la crisis de los refugiados haitianos como una de las “diversas crisis humanitarias [...], que se convierten en amenazas a la paz y la seguridad internacionales o agravan tales amenazas...”<sup>256</sup>. Con esta resolución previa y en virtud del Capítulo VII de la Carta, se había hecho obligatoria la adopción por parte de los estados miembros de la organización las sanciones económicas y restricciones comerciales (embargo) que desde 1991 habían implementado los estados de la OEA. La presión que esto tuvo contra la Junta les llevó a firmar el 4 de julio de 1993 el Acuerdo de Isla Gobernadores. Este acuerdo planteaba lo siguiente: la Junta se comprometía a iniciar un proceso de pacificación interno, finalizar las detenciones por cuestiones políticas y limitar la represión para abrir paso al regreso pacífico de Aristide. Además, se permitiría el desembarco de la Misión de Naciones Unidas en Haití (UNMIH), compuesta por tropas de Estados Unidos y Canadá. Mientras que, por su parte, el gobierno en el exilio se comprometía a proveer una amnistía a los generales del ejército una vez fuese restaurado. Las medidas diplomáticas continuaron y entre julio de 1993 y enero de 1994, se aprobaron en el Consejo de Seguridad cinco resoluciones sobre la situación de Haití, no obstante, sin que deviniesen en un cambio político de la situación<sup>257</sup>. Tras el fin del plazo del Acuerdo de Isla Gobernadores y el incumplimiento del mismo, surgió el *Plan Monde*. Estas negociaciones tampoco tuvieron ningún resultado hacia una solución de la crisis y fueron, de hecho, duramente criticadas. Por ejemplo, el senador estadounidense Christopher Dodd, criticó de la siguiente manera las estrategias diplomáticas del asesor especial Lawrence Pezzullo: “...traemos aquí a un grupo de gente. [...] Ponemos una propuesta en común. Traes a un grupo de gente que difícilmente pueden ser catalogados como centristas [...] presionas al que obtuvo el 70% de los votos y si este no está de acuerdo con las condiciones [le amenazas con que] no impondremos más las sanciones económicas [sobre la Junta]. ¿Por qué le presionas

---

<sup>256</sup> Resolución 841 (1993) del Consejo de Seguridad.

<sup>257</sup> Resolución 861, aceptando la petición del presidente del consejo para examinar la posible suspensión de las sanciones impuestas en la resolución 841 en vistas de lo acordado en el Acuerdo de Isla Gobernadores; Resolución 862, aprueba el envío de un grupo de 30 observadores para colaborar en el proceso de modernización de las fuerzas armadas; Resolución 867, crea la UNMIH, plantea su despacho y funciones; Resolución 873, se decide hacer efectivas nuevamente las sanciones económicas; Resolución 875, exhorta a los estados miembros a que en conformidad con el capítulo VII y VIII de la Carta cooperen junto al gobierno legítimo de Haití en la búsqueda de una solución a la crisis.

tanto?”<sup>258</sup> Finalmente, se nombró a William Gray III, quien había sido portavoz del *Black Caucus*, como el nuevo designado especial de la administración Clinton sobre Haití. Este cambio tuvo como consecuencia, al menos normativamente, la Resolución 940 del Consejo de Seguridad que permitía el uso de la fuerza contra la Junta Militar para asegurar la paz de la región.

### 7.3.3.2. La intervención “inevitable”

Para el mes de julio de 1994, la situación había tomado otro vuelco: “La hora es grave. Haití está amenazada con una ocupación extranjera”<sup>259</sup>. El recrudecimiento de la situación se expresó en la expulsión, por parte de las autoridades de la Junta Militar de los miembros de la Misión Civil Internacional<sup>260</sup>. Esta amenaza de la intervención militar suscitó la oposición de Cuba y Nicaragua<sup>261</sup>, en primer lugar, y a finales del mes de julio de la mayoría de países latinoamericanos<sup>262</sup>. Ante esta presión, el general Cédras había expresado su deseo de terminar su mandato<sup>263</sup>. Sin embargo, la figura determinante continuaba siendo Aristide. A pesar de haber expresado que la invasión de Haití “no es la solución”<sup>264</sup>, a mitad de mes de julio, el presidente depuesto por las armas, solicitó la acción de la comunidad internacional, pero sin hacer referencia expresamente a una “intervención militar”, dado que “[e]n tanto presidente de Haití, tengo que respetar mi Constitución que me prohíbe solicitar una intervención militar, porque si lo hiciera, sería destituido”<sup>265</sup>.

La amenaza y preocupación por la ocupación militar de Haití por parte del ejército estadounidense volvió a concitar la opinión crítica haitiana. Dumas, a finales de julio de 1994, mostraba su crítica a las justificaciones que siempre eran esgrimidas para

---

<sup>258</sup> U.S. Congress, Senate, Committee on Foreign Relations, Subcommittee on Western Hemisphere and Peace Corps Affairs, *U.S. Policy Toward Haiti*, 103<sup>rd</sup> Congress, 2<sup>nd</sup> sess, 8/03/1994, Washington D.C. GPO, ps. 113-114.

<sup>259</sup> “La responsabilité des élites haïtiennes dans la crises actuelle”, *Le Nouvelliste*, 7/07/1994.

<sup>260</sup> “Les autorités haïtiennes donnent 48 heures à la mission OEA-ONU pour quitter en Haïti”, *Le Nouvelliste*, 11/07/1994.

<sup>261</sup> “Cuba et le Nicaragua contre l’intervention militaire en Haïti”, *Le Nouvelliste*, 7/07/1994.

<sup>262</sup> “La majorité des pays latino-américains opposés à une intervention militaire en Haïti”, *Le Nouvelliste*, 31/07/1994.

<sup>263</sup> “Le Général Cédras dit vouloir terminer son mandat”, *Le Nouvelliste*, 14/07/1994.

<sup>264</sup> “Les intérêts des États-Unis vont au delà de M. Aristide”, *Le Nouvelliste*, 11/07/1994. La nota era una entrevista a William Gray, asesor de Clinton.

<sup>265</sup> “Le président Aristide demande une action internationale “définitive””, *Le Nouvelliste*, 14/07/1994.

explicar y aplicar la ocupación: la seguridad de Estados Unidos debido a la proximidad de la amenaza haitiana. Ante esto, este autor respondía citando a Carl Schmitt de la siguiente manera: “‘Es soberano quien decide en la situación extrema’. ¿Los americanos o la ONU? Como todas las otras potencias, evidentemente, los Estados Unidos pueden y deben estar sometidos a la crítica”<sup>266</sup>. Los imperios, como potencias hegemónicas, no estaban exentos de la crítica y la política estadounidense en defensa de la cultura política liberal debía ser denunciada, como este intelectual haitiano ya venía desarrollando. No obstante, lo que más preocupaba a Dumas era que:

“Hay una suerte de mutismo de gran tenor de la política nacional sobre esta cuestión. ¿Cálculo? ¿Puerilidad? ¿Espíritu de “colaboracionista”? ¿Falta de coraje? Hay un poco de todo. Por demás, la necesidad de un gran debate nacional sobre nuestro destino y sobre la puesta bajo tutela eventual del país. Tras haber puesto en cuestión al Estado haitiano, es la nación misma la que se pone en cuestión”<sup>267</sup>.

A principios de agosto de 1994 ya se conocía la resolución 940 de la ONU por la que se autorizaba la invasión de Haití por fuerza multilaterales lideradas por Estados Unidos, con el propósito de asegurar la paz en el hemisferio. Este hecho ocasionó una gran y conjunta crítica de todos los líderes políticos haitianos contra dicha resolución de la ONU y contra la postura de Aristide<sup>268</sup>. Ante este clima de abierta tensión, Clinton manifestaba que la invasión a Haití no era una opción definitiva, sino una amenaza para la restauración de la democracia<sup>269</sup>. La opinión haitiana ante la postura de Aristide en este contexto resultaba muy crítica: “El presidente Aristide ha jurado (y volverá a jurar quizás) sobre su fe sacerdotal que no ha demandado y no demandará jamás –de manera formal– ni la invasión ni la ocupación militar de su país. Pero, si tal es el caso, ¿por qué no protestar contra el proyecto de invasión?”<sup>270</sup>. A pesar de esto, para finales de mes, el secretario general de la ONU daba luz verde a la intervención<sup>271</sup>.

A la par de estas continuas negociaciones, reacciones y críticas, la situación de los refugiados durante la administración Clinton no cambió política, material ni

---

<sup>266</sup> “Une occupation étrangère, pourquoi faire?”, *Le Nouvelliste*, 31/07/1994. Escrito por Pierre Raymond Dumas.

<sup>267</sup> *Ibidem*.

<sup>268</sup> “Réactions de la classe politique haïtienne”, *Le Nouvelliste*, 3/08/1994.

<sup>269</sup> “L’invasion que Clinton ne souhaite vraiment et qu’Aristide se refuse à exiger ouvertement”, *Le Nouvelliste*, 3/08/1994.

<sup>270</sup> *Ibidem*.

<sup>271</sup> “Boutros Ghali abandonne sa mission de bons offices pour Haïti”, *Le Nouvelliste*, 31/08/1994.



humanitariamente<sup>272</sup>. El gobierno de Clinton propuso, incluso, rodear la isla de Haití para así controlar la salida “ilegal” de la población<sup>273</sup>. La prensa haitiana recogió esta propuesta con la crítica e ironía que merecía:



**Viñeta publicada por *Le Nouvelliste* el 6 de agosto de 1994.**

El ejercicio de biopoder que se aplicó en el control, exclusión y marginalización de los refugiados por ambas administraciones denota y articula, al mismo tiempo, cómo las políticas estadounidenses hacia Haití estaban informadas desde la colonialidad del poder, del ser y del saber como marcos de actuación de la cultura política liberal que la potencia hegemónica occidental perseguía defender y expandir. Esto no solo se

<sup>272</sup> “Les boat-people haïtiens continuent de hanter Bill Clinton”, *Le Nouvelliste*, 3/03/1993.

<sup>273</sup> “Bill Clinton mal à l’aise et sur la défensive”, *Le Nouvelliste*, 17/01/1993. Esta era una postura que en mayo del año anterior había querido emprender el presidente Bush y había sido duramente criticada por la oposición demócrata norteamericana.

demonstró en la práctica propia de contención de los refugiados, a la par que la radicalización de la situación crítica de Haití con el embargo, sino que además, la propia situación creada (o cuanto menos, empeorada) por estos dispositivos de poder, permitió al presidente Clinton, eventualmente, intervenir en Haití por causas humanitarias.

De esta forma, en un orden discursivo similar, aunque re-significado al de los albores de la primera intervención y ocupación de Haití en 1915, algunos ciudadanos estadounidenses hicieron un llamado a intervenir en Haití: ahora no manifiestamente por la civilización, sino por la democracia y esto, a su vez, por el bien propio de la imagen y política estadounidense. Así se desprende de la carta enviada por Edward C. Sullivan al editor de *The New York Times* una semana antes de la intervención y en la que decía:

“Yo creo que Estados Unidos tiene, de hecho, intereses convincentes en restaurar en el poder de Haití al gobierno elegido democráticamente del presidente Jean-Bertrand Aristide. Hay un interés estratégico. La situación en Haití no puede durar. Está a punto de una revuelta sangrienta, quién sabe qué fuerzas pueden llegar al poder en una crisis así. Está claramente en el interés de Estados Unidos de prevenir que reemplacen a la Junta que son las fuerzas políticas abiertamente anti-americanas [...] Hay un interés político. Si esperamos que las fuerzas democráticas alrededor del mundo arriesguen sus vidas transformando sus países en democracias liberales, nosotros debemos demostrar que estaremos con ellos cuando las cosas se ponen difíciles. Los ojos de los demócratas del mundo están enfocados en Haití. Estratégicamente, económicamente y políticamente, restaurar la democracia en Haití es importante para Estados Unidos. Eso debe ser suficiente para garantizar una acción efectiva, militar de ser necesaria. Empero, también hay un imperativo moral. Los haitianos están sufriendo increíblemente por el pecado de elegir la democracia. Violaciones, encarcelamientos, tortura y asesinatos han sido vividos diariamente por nuestros amigos demócratas allí, porque son nuestros amigos. Ya no podemos hacer de oídos sordos ante sus clamores de ayuda”<sup>274</sup>.

Declarar la crisis haitiana y sus consecuencias como una amenaza a la seguridad nacional no solo sirvió para apoyar la intervención, sino que también dio al discurso de la democracia liberal las herramientas para promover la idea de que la crisis era una “oportunidad” para Estados Unidos. Como este ciudadano sugiere, en primer lugar, hay una amenaza latente en la crisis haitiana debido a que la ausencia de democracia liberal puede traer al poder a las facciones “anti-estadounidenses”. Es decir, a los gobiernos

---

<sup>274</sup> Carta enviada al editor del *The New York Times*, por Edward C. Sullivan, Miembro de la Asamblea del distrito 69 de Albany. Publicada el 7/09/1994.



“proscritos” con los que el proceso de conversión/civilización es más complejo, cuando no, imposible. En segundo lugar, se desprende una necesidad de mostrar coherencia entre el discurso de la democracia liberal y el apoyo fáctico a quienes deseen convertirse. En tercer lugar, el “imperativo moral” de protegerles, pues son un ejemplo de que la democracia liberal es universalmente deseable por los “amigos” de las democracias liberales. Se establece un discurso claro de, como diría Francisco Javier Peñas Esteban, una retórica del “hermano y enemigo” en el que la identificación de quienes desean la democracia liberal les posiciona dicotómicamente en relación al “anti-estadounidense”, desapareciendo así, para la óptica liberal, cualquier posibilidad de alternativa identitaria. De esta forma, su discurso refleja el imaginario de exclusión (amigos o anti-estadounidenses); tutelaje (intervenir militarmente para alejar el país de una guerra sangrienta); y neo-racismo (la exterioridad a la dicotomía democracia liberal/autoritarismo militar no existe ontológicamente para el ser liberal). Por tanto, los intereses estadounidenses no deben ser negados, sin embargo, estos no deben plantearse como la contradicción de la causa humanitaria, sino que esta causa, en tanto absorbida por y para la cultura política liberal, es consecuente con el interés que nombró a la misma operación militar “Defender la democracia”.

De esta forma, el 15 de septiembre de 1994, el presidente Clinton se dirigió en un mensaje televisado a nivel nacional a los ciudadanos estadounidenses para informales que su administración estaba lista para intervenir militarmente en Haití. En su mensaje, Clinton dijo:

“Miles de haitianos ya han huido a Estados Unidos... Este año, en menos de dos meses, más de 21.000 haitianos fueron rescatados en el mar por nuestra Guardia Costera y Armada. Hoy, más de 14.000 refugiados están viviendo en nuestra base vecina en Guantánamo [...] 300.000, el cinco por ciento de la población entera, se encuentran escondidos en su propio país. Si nosotros no actuamos, estos podrán ser la próxima oleada de refugiados en nuestra puerta. Nosotros continuaremos enfrentando la amenaza un éxodo masivo de refugiados y sus constantes amenazas para la estabilidad en nuestra región, y controlando nuestras fronteras”<sup>275</sup>.

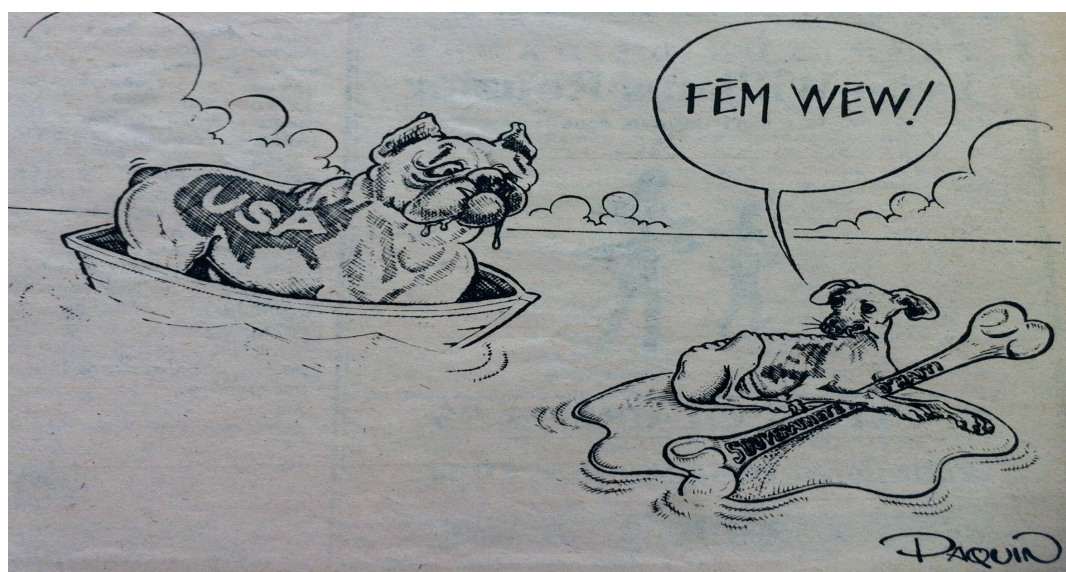
A esto le añadió: “cuando la brutalidad ocurre cerca de nuestras cosas afecta a nuestro interés nacional y nosotros tenemos la responsabilidad de actuar”<sup>276</sup>. Así, se

---

<sup>275</sup> *C-SPAN Video Library*, 15 de septiembre de 1994.

<sup>276</sup> *Ibidem*.

refleja la conjunción del discurso de la democracia liberal y la intervención militar como una necesidad histórica del momento. Su mensaje refleja, en primer lugar, la construcción de los refugiados como una amenaza a través de un vocabulario que busca alarmar de un “masivo éxodo” y que trasciende las fronteras (el interés) estadounidense al hemisferio –defendido normativamente desde y para la democracia liberal en la Resolución de Santiago de la OEA–. De esta forma, el refugiado, el cuerpo del balsero, se convierte en una amenaza que tiene que ser confrontada. La proximidad de este objetivo es relativizada pues esto depende de cuánto tiempo las fronteras puedan ser propiamente custodiadas. Es decir, el objeto amenazante no solo está en el mar, sino también dentro de Haití, en esos cientos de miles perseguidos que devendrán cuerpos en el mar. Por tanto, la ampliación de la frontera estadounidense, el control sobre las aguas internacionales y la intervención directa en Haití queda justificada con el propósito de limitar estas amenazas en potencia.



**Viñeta publicada por *Le Nouvelliste* el 1 de septiembre de 1994.**

El 17 de septiembre llegó a Haití el equipo diplomático estadounidense compuesto por Jimmy Carter, el senador Sam Nunn y el general Colin Powell, quienes tuvieron la labor de mostrar la hoja de ruta al general Cédras<sup>277</sup>. Mientras se entrevistaban con Cédras y otros miembros de la Junta, uno de los generales haitianos les confirmó que tenía conocimiento de que la invasión estaba en camino. Mientras los militares se mostraron insultados por la estrategia estadounidense, Jimmy Carter se

<sup>277</sup> McGillion, Chris y Morris Morley, “Disobedient’ Generals and...”, *op. cit.*, ps. 363-384.

entrevistó con el presidente *de facto* Émile Jonassaint quien decidió renunciar y con él el resto de la cúpula militar. El general Cédras firmó el acuerdo y aceptó el exilio a Panamá<sup>278</sup>. Finalmente, las 21.000 tropas norteamericanas desembarcaron el 19 de septiembre de 1994.

#### **7.4. Conclusiones. Democracia y paz liberal: los estándares de civilización en la posguerra Fría**

Desde la perspectiva de la democracia liberal, la operación “Defender la democracia” y el periodo posterior a esta, demostró que la política de Clinton en la era de expansión de las democracias liberales “fue correcta”. Así lo argumentó Robert I. Rotberg quien, como he presentado anteriormente, desde finales de los ochenta insistía en la necesaria acción estadounidense en Haití. En su artículo “Clinton Was Right” sostuvo que:

“Estados Unidos estaba en lo correcto en ir a Haití. Estuvo en lo correcto al expulsar a los traficantes de droga y contrabandistas de la Junta, terminando así con tres años de enriquecimiento personal por oficiales que persistieron en ignorar la mejoría de sus ciudadanos. Fue correcto sostener la presidencia ininterrumpida de Aristide. Fue correcto apoyar una iniciativa de democracia incipiente en un vecino cercano y usualmente débil. Fue correcto enviar tropas a proveer seguridad, ayudar a construir la destruida infraestructura de Haití y proveer ‘entrenamiento democrático’ a su ejército, jueces, parlamentarios y supervisores electorales”<sup>279</sup>.

Esta lectura fue dominante a lo largo de la década de los años noventa. En 1996, se celebraron nuevas elecciones democráticas en Haití y René Préval (del partido Lavalás) salió electo sin mayores incidentes. No obstante, este periodo en el que se instauró el proyecto de paz liberal en Haití también ha sido interpretado desde una óptica crítica subalterna como la incursión de Haití en las lógicas neoliberales y neo-racistas que han devenido en la excesiva dependencia de la “ayuda”, entendida esta como el dispositivo de poder desde el cual configurar y ejercer el poder sobre Haití en la zona del no ser. Los relatos desde el tiempo presente sobre el periodo de la crisis de 1991 a 1994 develan que los dispositivos ejercidos sobre Haití, como el embargo

---

<sup>278</sup> Las cuentas de los militares en el extranjero fueron protegidas, de hecho, el exilio de Cédras en Panamá era costado por el pago de alquiler que recibía de su casa en Puerto Príncipe, la cual, a petición de Carter, el embajador estadounidense había rentado. En Pastor, Robert, “The Delicate Balance...”, *op. cit.*, p. 137.

<sup>279</sup> Rotberg, Robert I., “Clinton Was Right”, en *Foreign Policy*, n°. 102, 1996, p. 135.

económico y las detenciones en Guantánamo, llevaron al país a su total dependencia extranjera, a la vez que, agudizaron la crisis humanitaria que paradójicamente había justificado la intervención militar desde un discurso humanitario<sup>280</sup>.

Estos dispositivos de poder no solo fueron políticas concretas para revertir un régimen adverso a la identidad, discurso y orden liberal, sino que además estas se ejercieron directamente sobre los cuerpos haitianos. Tanto las consecuencias materiales y la degradación de las condiciones de vida de la sociedad haitiana tras el embargo, como las condiciones de los miles de refugiados detenidos en Guantánamo, reflejaron que el cuerpo se produce y se consume en la política e imaginario internacional moderno/colonial. En este sentido, las prácticas de contención se ejercieron en dos espacios diferenciados, Haití y Guantánamo. En el primero, con el motivo de debilitar a un gobierno ilegítimo que representaba discursiva y políticamente una amenaza para las democracias del hemisferio, o para el imaginario que estas había construido de sí. En el segundo, movidos por la construcción del otro en términos de “peligrosidad”, siempre conectados dentro de un mismo orden discursivo con palabras como “amenaza”, “crisis”, o como el estigma sobre el “VIH”. La conjunción de estos dos dispositivos, conllevaba para Estados Unidos lo que Kagan sugirió en términos de la “generosidad” peligrosa para la seguridad del yo. Es decir, Estados Unidos entendía que su liderazgo en las negociaciones era una muestra de que cumplía con el rol que le correspondía de salvaguardar la democracia liberal, uno de los rasgos de su identidad ante el “Nuevo Orden Mundial”. De igual forma, la hegemonía del discurso liberal y la reproducción a través de este de los “estándares democratizadores” también permitieron que Estados Unidos, desde su posicionamiento e identidad democrática, pudiese llevar a cabo prácticas de exclusión y tutelaje sobre aquellos, en este caso Haití, que no cumplían con los estándares. Dichas prácticas, al ser ejercidas sobre los cuerpos racializados, muestran cómo el neo-racismo informa al régimen de saber/poder de la democracia liberal en la posguerra Fría.

---

<sup>280</sup> Pierre Jorès Merat, entrevistado por la investigadora el 20/05/2014 en *L'Ecole Normale Supérieure*, Puerto Príncipe, Haití.

## Conclusiones

### **Exclusión, tutelaje y racismo: las constantes de la cultura política liberal en los discursos estadounidenses sobre Haití**

*“Los gansos eran gente de orden, de fundamento y de sistema, cuya existencia era ajena a todo sometimiento de individuos a individuos de la misma especie. El principio de la autoridad, personificado en el Ánsar Mayor, era el meramente necesario para mantener el orden dentro del clan, procediéndose en esto a la manera del rey o capataz de los viejos cabildos africanos. Cansado de licantrópías azarosas, Ti Noel hizo uso de sus extraordinarios poderes para transformarse en ganso y convivir con las aves que se habían instalado en sus dominios.*

*Pero cuando quiso ocupar su sitio en el clan, se vio hostilizado por picos de bordes dentellados y cuellos de guardar distancias. Se le tuvo en la orilla de un potrero, alzándose una muralla de plumas blancas en torno a las hembras indiferentes. Entonces Ti Noel trató de ser discreto, de no imponer demasiado su presencia, de aprobar lo que los otros decía. Sólo halló desprecio y encogerse de alas. De nada sirvió que revelara a las hembras el escondite de ciertos berros de muy tiernas raíces. Las colas grises se movían con disgusto, y los ojos amarillos miraban con una altanera desconfianza, que reiteraban los ojos que estaban del otro lado de la cabeza. El clan, aparecía ahora como una comunidad aristocrática, absolutamente cerrada a todo individuo de otra casta. El Gran Ánsar de Sans-Souci no hubiera querido el menor trato con el Gran Ánsar del Dondón. De haberse encontrado frente a frente, hubiera estallado una guerra. Por ello Ti Noel comprendió pronto que, aunque insistiera durante años, jamás tendría el menor acceso a las funciones y ritos del clan. Se le había dado a entender claramente que no le bastaba ser ganso para creerse que todos los gansos fueran iguales. Ningún ganso conocido había cantado ni bailado el día de sus bodas. Nadie, de los vivos, lo había visto nacer. Se presentaba, sin el menor expediente de limpieza de sangre, ante cuatro generaciones en palmas. En suma, era un meteco.*

*Ti Noel comprendió oscuramente que aquel repudio de los gansos era un castigo a su cobardía. [...] En aquel momento, vuelto a la condición humana, el anciano tuvo un supremo instante de lucidez. Vivió, en el espacio de un palpito, los momentos capitales de su vida; volvió a ver a los héroes que le habían revelado la fuerza y la abundancia de sus lejanos antepasados en África, haciéndose creer en las posibles germinaciones del porvenir. Se sintió viejo de siglos incontables. Un cansancio cósmico, de planeta cargado de piedras, caía sobre sus hombres descarnados por tantos golpes, sudores y rebeldías”<sup>1</sup>.*

La escena expuesta por el escritor cubano Alejo Carpentier en *El reino de este mundo*, puede ser considerada como una representación de la modernidad/colonialidad y de las colonialidades del poder, del saber y del ser que informan sus prácticas de exclusión, tutelaje y racismo sobre la otredad. Como también se ha defendido en esta tesis, la conversión del otro nunca es completa, pues las prácticas de exclusión identitaria y

---

<sup>1</sup> Carpentier, Alejo, *El reino de este mundo*, Editorial Seix Barral, Barcelona, 2012, ps. 150-151.

materiales se reproducen y se ejercen a través de diversos dispositivos de poder que vinculan a la zona del ser y la zona del no ser, terminando por mantener la permeable, empero, constante exclusión del no ser. El otro no puede devenir en el ser. Como comprendió el negro Ti Noel, “no le bastaba ser ganso para creerse que todos los gansos fueran iguales”. Nuevos estándares, nuevos regímenes y nuevos imaginarios se reproducen para mantener la ficción de la naturalidad en la desigualdad; ficción que no deja de materializarse en silenciamientos, agravios y apropiaciones epistémicas y ontológicas. La presencia del no ser incomoda al orden. Más allá de sus acciones, la ontología misma de su subjetividad genera recelos, rechazos, desconfianza. El otro puede “ser discreto”, asumir las lógicas del estado nación, no importunar a las demandas del capital, extender puentes de diálogo y asumir las costumbres y normas de la sociedad “por excelencia”. El otro puede reconocer, asumir e importar las prácticas del ser, pero el lugar no moderno de su origen subjetivo lleva siempre a dudas para la cultura política liberal occidental. Para esta, con su lógica moderna, la barbarie en el otro no se supera, al menos no sin tutelaje. El ser, sin embargo, es una subjetividad tan fija como ambigua en tanto que puede ser mimetizada. Ti Noel había regresado al Haití del monarca Henri Christophe. Allí descubrió que el otro podía mimetizar al ser, que el otro podía llevar su *máscara blanca*. Podía reproducir sus prácticas de poder, utilizar sus dispositivos performativos, materiales e identitarios. Podía apoderarse de la retórica moderna y liberal para someter a la otredad en pos de su perfeccionamiento. Podía establecer nuevas exclusiones, nuevas formas de tutelaje y nuevas formas de racismo más allá de la epidermis. Dicha mimetización no es la única consecuencia identitaria de la modernidad/colonialidad sobre la otredad. La exclusión del otro, en ocasiones, también permitió la construcción de identidades igualmente predatorias, articuladas en términos contrarios asimétricos y que devinieron en una manifestación de la diferencia tan moderna/colonial como la identidad del ser. Sin embargo, ni el mimetismo ni la diferencia predatoria fueron absolutas ni universales. La disidencia identitaria, la subalternidad y la exterioridad conviven y resisten en los dos rostros del régimen de saber/poder de la modernidad/colonialidad. En ocasiones estas están sujetadas a los imaginarios y prácticas del ser, no obstante, logran encontrar sus *líneas de fuga*, sus rupturas/aperturas, a partir de las cuales construyen sus *espacios de experiencia* y *horizontes de expectativa*. Ti Noel lo comprendió ontológica y epistemológicamente.

Volvió a su condición humana, la que le llenaba de cansancio, pero también, la que le devolvía a su experiencia y le permitía recuperar su pasado. El pasado visto no como una *angustia por lo incompleto*, sino como una *significancia retrospectiva* que le permitía imaginar y construir su horizonte decolonial.

## **I. Poder, ‘raza’ e identidad: la articulación del discurso liberal en la modernidad/colonialidad**

Esta investigación ha estado guiada por un cuestionamiento general que ha posibilitado otros más específicos según el contexto histórico de la política global al que se atienda. En este sentido, esta tesis partió del interés de analizar cómo la cuestión racial operó en la construcción de los imaginarios sociales y en las prácticas discursivas de la política estadounidense hacia Haití. Específicamente, tres fueron las preguntas planteadas (y respondidas a lo largo de la misma: ¿cómo estos imaginarios y prácticas buscaron fijar descripciones racializadas de la subjetividad haitiana a lo largo del siglo XIX? ¿Cómo esto dio contenido a la política exterior-Política Exterior estadounidense en relación a Haití ante la ocupación militar de 1915-1934? ¿Cómo la cuestión racial afectó a las prácticas discursivas estadounidenses durante la crisis política en Haití entre 1991-1994 y ante el discurso de la era ‘post-racial’ en la política global?

Tras discutir, en el primer capítulo, las conceptualizaciones sobre el poder desde los enfoques críticos posestructuralistas, poscoloniales y decoloniales en las RRII, se mostró que el poder en tanto dispositivo de poder/saber y dispositivo discursivo, al ejercerse sobre la zona del no ser, puede ser comprendido como la colonialidad del poder. En este sentido, el término colonialidad amplía el campo de estudio permitiendo evidenciar no solo las lógicas modernas del poder, sino también, las coloniales y de colonialidad que no están fijadas, necesariamente, en un espacio o temporalidad determinadas. El repaso por esos enfoques críticos sobre el poder permitió, además, demostrar que este no está ausente en las prácticas discursivas, que estas son microfísicas, macrofísicas y mesofísicas y que se manifiestan e interconectan de forma heterárquica permitiendo ver tanto sus continuidades como sus contingencias. Así, también se presentó el entendimiento foucaultiano de la *gubernamentalidad* – proponiéndola como liberal– y las distintas explicaciones que para entender su

funcionamiento daban Bourdieu, Deleuze y Guattari, entre otros. El discurso colonial, por su parte, se presentó como una de las aportaciones más relevantes desde los estudios poscoloniales para comprender los lenguajes e imaginarios latentes en las representaciones del Sur por el Norte, sin que esto signifique, desde luego, la no existencia de resistencias a las prácticas imperiales, coloniales y patriarcales. De esta forma, al poner en común estos enfoques y sus reflexiones en torno al concepto poder, fue posible establecer una articulación transmoderna del poder, en tanto que se produjo un diálogo teórico entre la teoría crítica del centro (aportaciones foucaultianas y posestructuralistas) y la teoría crítica desde la exterioridad (estudios poscoloniales y pensamiento decolonial).

Al abordar las distintas teorizaciones sobre la ‘raza’, el racismo y el neo-racismo, en el capítulo segundo se buscó atender a cómo la ‘raza’, en tanto constructo social, ha sido utilizada como dispositivo de poder para diferenciar las subjetividades en el orden global. Con el objetivo de proveer dos lecturas de cómo la ‘raza’ es ejercida como dispositivo de poder en lo contingente, pero también, en su larga duración, se discutieron dos genealogías del racismo. En primer lugar, la genealogía del racismo desde la obra de Foucault y los conceptos de *biopoder* y *biopolítica* que sirven como herramientas analíticas para enunciar las técnicas y dispositivos del racismo como prácticas concretas de poder. En segundo lugar, la genealogía del racismo decolonial provee una panorámica de la perdurabilidad en el tiempo y la re-significación de esta práctica a través de la epistemología y la construcción del pensamiento occidental y moderno. Esta genealogía también aporta una crítica a la negación ontológica del otro que ha sido construido como un no ser. Así, partiendo de la obra de Fanon, esta genealogía del racismo devela la conjunción de múltiples dispositivos de poder conectados en red y que atraviesan a las subjetividades racializadas. Entre estos, el racismo, el colonialismo, el imperialismo y el patriarcado.

En el tercer capítulo se retomaron las aportaciones que se han hecho desde el posestructuralismo en la disciplina de RRII para comprender los procesos de construcción de *identidad/diferencia* y su articulación desde (y a través de) la *política exterior-Política exterior*. Con ello ha sido posible comprender las prácticas identitarias que desde la supremacía blanca son proyectadas como política exterior del cuerpo y, a su vez, como forma de interacción en lo global que delimitan las fronteras y las



identidades al unísono. Esto, como se refleja en algunos apartados de la tesis, permite vincularlo con las reflexiones que desde los enfoques críticos feministas han mostrado cómo la proyección del sujeto en el estado reproduce una metáfora sobre la ansiedad entre la masculinidad del estado y la feminidad de sus fronteras. El otro, en este sentido, es exteriorizado y feminizado pero, a su vez, es una amenaza física a la pureza de la nación<sup>2</sup>. Una segunda cuestión atendida en este capítulo fue la conceptualización sobre las *identidades predatorias* y las *identidades subalternas*. Ante los procesos de construcción de identidad/diferencia que desde el posestructuralismo pueden reflejar cierta relativización y aceptación de que este proceso deviene, inevitablemente, en una dicotomía insalvable, las aportaciones desde los estudios poscoloniales articulan una diferenciación fundamental en los procesos constitutivos de las identidades predatorias y subalternas. En este sentido, las identidades predatorias se muestran como aquellas que reflejan una *angustia por lo incompleto* y producen su discurso sobre la amenaza de la coexistencia. Las identidades subalternas, por su parte, son aquellas que cuestionan la esencialización y apuestan por un ejercicio estratégico de sus prácticas identitarias. Dentro de las lógicas de la modernidad/colonialidad, en ocasiones, ambas identidades se encuentran sujetadas en el discurso del miedo que es, como planteó Foucault, una de las consecuencias del liberalismo. Estos discursos se desarrollan en torno a la angustia de lo incompleto y su proyección sobre la otredad extranjera e interioriza conjuntamente las amenazas al ser. Por último, en este capítulo se discuten en profundidad dos de las prácticas de poder sobre la otredad en el contexto de la posguerra Fría. Estas son: las dinámicas de contención y conversión de la otredad desde los discursos del realismo y liberalismo. Como se plantea en el último capítulo de esta investigación, estas marcaron las prácticas identitarias y discursivas estadounidenses sobre Haití en un contexto en el que la democracia liberal se ejercía como un dispositivo de conversión, mientras que la gestión de los refugiados pretendía proveer la imagen fáctica de la contención del otro. Se protegía así al espacio “débil” del estado: su frontera feminizada.

---

<sup>2</sup> Ahmed, Sara, *The Cultural Politics of Emotions*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2004.

## II. Civilización y democracia liberal: los estándares de los discursos estadounidenses sobre el otro haitiano

A partir de esas herramientas posestructuralistas, poscoloniales y, sobre todo, decoloniales, en los capítulos de la segunda parte abordé el estudio de los discursos y de las relaciones históricas y políticas entre Estados Unidos y Haití, siendo fundamental atender, en primer lugar, al proceso de la Revolución haitiana y su impacto político, social, económico e identitario en los imaginarios de la era de las denominadas revoluciones atlánticas. En el capítulo cuarto, dedicado a este acontecimiento histórico, se analizó cómo la ‘raza’ tuvo un papel fundamental en el devenir de la colonia de Santo Domingo a la primera república negra de la modernidad. Como es bien sabido, durante dicho contexto histórico, la esclavitud era, normativa, política y materialmente, el régimen de poder a partir del cual se desplegaban los dispositivos (colonialidad del ser, del saber y del poder) de la modernidad/colonialidad occidental. En este sentido, el proceso de la revolución produjo distintas rupturas con dicho régimen que, en el año 1804, se plasmaban en una ruptura/apertura con el orden que representaba dicha modernidad/colonialidad en ese contexto. Esto es, la independencia y constitución del estado haitiano sobre las bases de la igualdad ciudadana y expresa abolición de la esclavitud. La aportación de este trasfondo histórico a esta investigación ha sido acercar los planteamientos teóricos desarrollados en los capítulos de la primera parte a uno de los primeros momentos de ruptura/apertura desde las *políticas de la raza* con un orden que era, ante todo, supremacista blanco. Haití devino un anatema para las potencias coloniales, pero también, un referente para el empoderamiento desde la ‘raza’<sup>3</sup>.

En el capítulo quinto se atendió a cómo, en los imaginarios y discursos estadounidenses (y también europeos) del liberalismo y el republicanismo, la cuestión racial operó construyendo una identidad desde y para la cultura política liberal intrínsecamente vinculada a estas prácticas y formas políticas. La construcción discursiva de esa cultura a los dos lados del Atlántico se mantuvo, paralelamente, tanto en un orden discursivo occidental, como en uno propiamente estadounidense plasmado en la Doctrina Monroe y el Destino Manifiesto. Esta identidad, además, se sostenía sobre la idea de la supremacía racial blanca que articulaba sus políticas de la raza sobre

---

<sup>3</sup> En términos de ‘raza’ como sitio según planteado por Roxanne Lynn Doty y discutido en esta investigación.

los cuerpos (segregación racial) y sobre los estados (estándar de civilización). A lo largo del siglo XIX también se articuló sobre dos imaginarios establecidos dicotómicamente en contraposición a la identidad blanca y que demostraron una angustia por lo incompleto desde su identidad predatoria. Estos fueron, el “problema del negro” y el “problema haitiano”. El primero representaba al “enemigo interno” estadounidense y era articulado como una amenaza para la pureza de la ‘raza’ (en términos biológicos y culturales). El negro, por tanto, debía ser contenido hasta que el entorno (la sociedad liberal, republicana y blanca) tuviese los efectos deseados en él. El segundo ejemplificaba, por su parte, la “extranjerización del enemigo interno”. Para los imaginarios de la supremacía blanca, tras la expulsión de los franceses de Haití, los antiguos esclavos se habían degradado a una situación de barbarie africana propia de la falta de tutelaje y de entorno correcto. Estos discursos e imaginarios trascendieron el reconocimiento diplomático de Haití y continuaron extendiéndose hasta que, ante el ímpetu por el “control de los trópicos”, civilizar Haití resultaba una necesidad histórica por el bien de los bárbaros pero, sobre todo, para la propia experiencia de la civilización occidental en su senda del progreso. De esta forma, estos imaginarios fijaron descripciones racializadas de la subjetividad haitiana al construirle y deconstruirle *vis-à-vis* su otredad interna y *vis-à-vis* su civilización normativizada y entendida como superior.

El giro del siglo XIX al XX, como se concluye en el capítulo quinto, manifestó nítidamente que el régimen de saber/poder de la cultura política liberal se sostenía, entre otras cuestiones, sobre el racismo científico (biológico y cultural) y que este se reproducía en todos los espacios del discurso político y social: académicos, políticos, literarios, periodísticos, entre otros. De esta forma, al abordar el interrogante que ha guiado el capítulo sexto de esta investigación, esto es, cómo los imaginarios contruidos a lo largo del siglo XIX informaron la política exterior-Política exterior estadounidense en relación a Haití ante la ocupación militar de 1915-1934, se demostró que la invocación a la Doctrina Monroe –como razón de ser de la identidad liberal y blanca estadounidense– permitió asumir un rol civilizatorio sobre Haití. La intervención de 1915, entendida como el *momento psicológico*, se desarrolló, al menos, sobre dos pilares de la lógica moderna/colonial. En primer lugar, el régimen de administración y tutelaje plasmó su justificación normativa en el Tratado de 1916 y en la nueva

Constitución haitiana de 1918. Estos instrumentos normativos permitieron cumplir con las necesidades discursivas de la cultura política liberal en términos de legitimidad ante el resto de potencias coloniales (se opera en un marco de acuerdo entre estados soberanos) y ante su propia sociedad (la constitucionalidad como dispositivo jurídico de los estados modernos). Estos permitieron, además, que el carácter militar estuviese legitimado con el propósito de imponer el orden necesario para que las normas funcionasen. En segundo lugar, el tutelaje tuvo su manifestación excluyente y racista en la imposición del régimen de la *corvée*. Como se argumentó, la idea de *poner a los nativos a trabajar* parte de un imaginario racista que la cultura política liberal, sostenida sobre la supremacía blanca, construyó a lo largo del siglo XIX. Esta fijaba al nativo como un ser bárbaro que para poder civilizarse necesitaba desarrollar una cultura de trabajo y una noción del “servicio público” que llevase a la modernización del estado. Partiendo de la idea de que la cultura del trabajo es un rasgo de la civilización (blanca y occidental) y de la relación ambigua entre responsabilidad, trabajo y felicidad liberal, el otro debía alcanzar, a través de su esfuerzo y contribución a lo “común” (entendido como el marco del estado nación), un grado mayor de progreso. Estas prácticas fueron resistidas desde las resistencias armadas hasta las intelectuales. De estas, la última resulta fundamental para el desarrollo de un imaginario político haitiano que estableció la ‘raza’ como un *sitio* de empoderamiento. Algunos de estos intelectuales, en un momento de configuración identitaria panafricanista, plantearon su resistencia desde una negritud solidaria, anti-colonial y anti-imperialista. Otros, no obstante, asumieron una diferencia predatoria construida en torno a la dicotómica relación con el blanco. Este imaginario devino en la marca identitaria del régimen dictatorial de François Duvalier. Por tanto, es posible concluir que el proceso histórico de la intervención y ocupación estadounidense de Haití en 1915-1934 estuvo influenciado por la construcción identitaria y las prácticas discursivas racializadas que fueron configurándose a lo largo de la modernidad/colonialidad y que, llegado el siglo XIX, habían sido re-significadas en los valores del republicanismo, el liberalismo y la supremacía blanca. Así, y ya en los albores de la retirada estadounidense, estos permearon en las técnicas del ser y en las resistencias desde la zona del no ser.

Las narrativas sobre los legados económicos, políticos, sociales e identitarios de la ocupación fueron ambiguas y mostraron la complejidad de establecer parámetros de

medición que permitan analizar estos procesos históricos en términos de “fracaso” o “éxito”. Sin embargo, cuando para finales de la Guerra Fría la situación política en Haití volvía a ser proyectada como una amenaza para la identidad del ser (ahora democrática liberal), estas miradas al pasado desde una óptica liberal buscaron producir la situación haitiana como una nueva amenaza/oportunidad para retomar el trabajo iniciado anteriormente y devolver a Haití a la “senda de la civilización”. Antes civilización, ahora democracia liberal. Con todas las diferencias políticas e históricas que reflejan los contextos de 1900s y 1990s, la re-significación de la haitianidad y Haití –como ser no solo racializado en términos biológicos, sino también, en términos de sub-desarrollado, fallido o casi fallido, de prácticas patrimoniales/neo-patrimoniales y fijado en la obsesión con el poder y el autoritarismo militar– se contraponía a la re-significación de la identidad estadounidense, asumida como supremacía identitaria –cultural, política, económicamente y blanca–, desarrollada, civilizada/posmoderna, demócrata y liberal.

Con todo, ¿qué significó esta contraposición en la posguerra Fría en tanto contexto imaginado como “post-racial”? En el capítulo séptimo de esta investigación, partiendo de las narrativas haitianas del periodo, se argumenta que la producción de la crisis haitiana como un problema de seguridad política e identitaria para la cultura política liberal conllevó la puesta en marcha de distintos dispositivos de poder y gestión de la otredad por parte de Estados Unidos y amparados en las normativas de la comunidad internacional que también estuvieron informados por el neo-racismo. Entre estos dispositivos, la imposición del embargo económico sirvió como una técnica de contención del régimen militar que se impuso en el gobierno tras el golpe de estado al presidente democráticamente electo Jean-Bertrand Aristide en 1991. Los resultados destructivos del embargo se reflejaron en la sociedad haitiana de tal manera que permiten argumentar que este dispositivo de poder no solo se ejerció con el propósito de dificultar la perpetuación del enemigo visibilizado (la Junta Militar) en el gobierno de Haití; sino que también, con el propósito de consolidar al régimen de poder/saber de la democracia liberal como el único espacio y marco de acción para la democracia. Es decir, los enemigos invisibilizados (los haitianos críticos con la Junta y con el discurso de la democracia liberal) eran igualmente contenidos y excluidos epistémica y ontológicamente pues su opción no era una opción para la democracia liberal. Otro dispositivo de poder ejercido durante esta crisis política fue la configuración de la

gestión de los refugiados como una categoría ambigua (victimas/amenaza) que en el discurso estadounidense eran reproducidos tanto como la mayor razón para la intervención, como para la contención. El discurso sobre los refugiados, contenidos en Guantánamo en tanto espacio fáctico y visual de la protección de las fronteras, se articuló entre la fascinación (por su valentía al “arriesgar su vida por la democracia”) y el rechazo. Esto último era el resultado de un imaginario liberal de larga duración que se retrae a los discursos del “problema haitiano”, pero también, a un imaginario contingente re-significado en la década de los ochenta sobre la construcción del nexo Haití-SIDA-refugiados. La conjunción de los enunciados atendidos en el capítulo tercero sobre la gestión de la identidad/diferencia (“explosión demográfica”, “pobreza extrema”, “migraciones masivas”, “identidades adversas”, “choque de civilizaciones”), junto a las patologías del “estado fallido” o “casi fallido”, permitieron reproducir discursivamente dicho nexo. Por un lado, Haití como estado fallido, o a punto de colapsar, debido a la pobreza extrema. Por otro lado, los haitianos de prácticas culturales no liberales y, por tanto no occidentales, que además amenazan la blancura del ser con su “penetración” masiva y sus cuerpos “enfermos” que no parece reducirse a menos que la causa del colapso del estado (la Junta Militar) no sea eliminada. Construidos de esta forma, Haití, los haitianos y, por consiguiente, su haitianidad, eran la definición del otro tanto a contener como a convertir.

### **III. Una reflexión final. Haití ante el post 11-S**

En esta tesis se han analizado las prácticas discursivas estadounidenses sobre Haití desde el largo siglo XIX hasta la operación militar “Defender la democracia” en 1994. No obstante, las últimas dos décadas han sido fundamentales para la concreción del proyecto de construcción de la paz liberal iniciado en 1994, retomado con mayor énfasis en 2004 y que, tras las consecuencias sociales del terremoto de 2010, se pretende sostener como la única vía posible y legítima para reconstruir Haití. Una vez más, un escenario complejo, un rol civilizador/democratizador/humanitario y un discurso liberal, buscan establecer y fijar las alternativas sobre lo que debe ser de Haití, los haitianos y la haitianidad.

La conexión de estos imaginarios, su re-significación y las idas y vueltas de las prácticas discursivas sobre los otros en la política exterior-Política exterior estadounidense con Haití, se puede ver proyectada en los siguientes enunciados:

“¿Por qué no ir a Haití por las mismas razones y resolver su conflicto: establecer un gobierno para ellos como lo hicimos en Cuba, con ciertas ventajas comerciales para nosotros y, así, ponerles en *la senda del éxito que marca el camino de la civilización del hombre blanco*?” Carta al editor del Washington Post de un ciudadano estadounidense publicada en 1902<sup>4</sup>.

“Hay que ir y agarrar el toro por los cuernos y *restaurar el orden*”. Contestó el presidente Wilson a su Secretario de Estado Robert Lansing en 1915<sup>5</sup>.

“Empero, también hay un *imperativo moral*. Los haitianos están sufriendo increíblemente por *el pecado de elegir la democracia*. Violaciones, encarcelamientos, tortura y asesinatos han sido vividos diariamente por nuestros amigos demócratas allí *porque son nuestros amigos*. Ya no podemos hacer de oídos sordos ante sus clamores de ayuda”. Reclamó un ciudadano estadounidense a la administración Clinton en septiembre de 1994<sup>6</sup>.

“Cuando la brutalidad ocurre cerca de nuestras costas afecta a nuestro interés nacional y nosotros tenemos *la responsabilidad de actuar*”. Sostuvo el presidente Clinton en su mensaje a la nación antes de autorizar el despliegue de la operación “Defender la democracia”<sup>7</sup>.

“Este gobierno entiende que es central que Haití tenga un *futuro esperanzador*. Es el inicio de un nuevo capítulo en la historia de este país, de darle a esta *ruptura con el pasado* una oportunidad de que funcione y Estados Unidos está listo para ayudar”. Sostuvo el presidente Bush ante la segunda caída del gobierno de Aristide en 2004 y el envío de la Fuerza Multinacional Interina<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> “Republic’s Duty in Haiti”, en *Washington Post*, 15/11/1902. Carta dirigida al editor por Stewart M. Lewis.

<sup>5</sup> Citado en: Heinl, Robert D. y Nancy G. Heinl, *Written in Blood, The Story of the Haitian People 1492-1995*, University Press of America, Lanham, 1996, p. 395. Editado por Michael Heinl.

<sup>6</sup> Carta enviada al editor de *The New York Times*, por Edward C. Sullivan, Miembro de la Asamblea del distrito 69 de Albany. Publicada el 7/09/1994.

<sup>7</sup> *C-SPAN Video Library*, 15 de septiembre de 1994.

<sup>8</sup> *C-SPAN Video Library*, 29 de febrero de 2004. El presidente Aristide fue depuesto en 2004 cuando estaba a punto de culminar su segundo mandato presidencial (2000-2004). Durante este segundo gobierno las relaciones entre el presidente Aristide y la administración estadounidense cambiaron radicalmente y este comenzó a establecer alianzas políticas, discursivas e identitarias con el gobierno de Hugo Chávez en Venezuela y Fidel Castro en Cuba. Las relaciones de cooperación Sur-Sur entre estos estados se dieron en términos de comercio de petróleo venezolano y envío de educadores y médicos cubanos a Haití. Véase Malacalza, Bernabé, “Modelos de Cooperación Internacional para el Desarrollo en Haití. Discursos, Prácticas y Tensiones”, en *Relaciones Internacionales*, n°. 25, 2014, ps. 53-76.

“Debemos *matar a los bandidos*, pero solo a los bandidos, no a todo el mundo”. Declaró en entrevista radial el general Heleno Ribera, comandante de la MINUSTAH, en octubre de 2004”<sup>9</sup>.

Estos enunciados construyeron a Haití como un espacio dado para la intervención, necesitado de orden, civilización y conversión. Esto, además, resultaba ser un imperativo de la identidad estadounidense; una responsabilidad moral ante los demócratas y civilizados del mundo. Sin embargo, el tutelaje permitió construir espacios y *estados de excepción*, trazar cortes entre unos y otros, bandidos y convertibles. “Aseguremos el mañana”, operación militar liderada por Estados Unidos en Haití en 2004, se planteó como el resultado “inevitable” de una situación descrita como emergencia para la comunidad internacional. Una vez más, a partir del “‘acto discursivo’ social y políticamente exitoso de etiquetar un problema como ‘un problema de seguridad’, removiéndole del ámbito de la política del día a día, proyectándole como una ‘amenaza existente’, exigiendo y justificando medidas extremas”<sup>10</sup>, la intervención inmediata fue justificada. Paradójicamente, la reacción ante esa “amenaza de seguridad” se proyectó como un orden natural de las cosas; una necesidad histórica para, una vez más, poner a Haití en la senda de la civilización y la democracia liberal. Desde entonces, se estableció la Misión de Estabilización de las Naciones Unidas en Haití (MINUSTAH) y el ya iniciado complejo de paz liberal se consolidó como el marco de acción para “romper con el pasado” y tener “un futuro esperanzador”.

El terremoto de 2010 incrementó la vulnerabilidad de Haití y de las instituciones haitianas ahora dependientes, más aún, de la ayuda humanitaria. La comunidad internacional, no obstante, demostró cuál era la senda de la reconstrucción al nombrar como enviado especial de la ONU a Bill Clinton. Su experiencia en Haití, para la comunidad internacional, era incuestionable. Clinton fue el presidente que intervino militarmente en Haití y devolvió la democracia ya transmutada en liberal. Clinton,

---

<sup>9</sup> General Heleno Ribera, Comandante de la Misión de Naciones Unidas para la estabilización en Haití, en entrevista con Radio Metropole el 8 de octubre de 2004. El término “bandido” había sido utilizado con anterioridad para referirse a los haitianos que, durante la crisis política de inicios del siglo XX, supuestamente saqueaban los comercios y propiedades de estadounidenses amenazando así la seguridad de los ciudadanos extranjeros en el país. En 2004 la condición de “bandido” es re-significada y se vuelve un enunciado más difuso al vincularse tanto a los supuestos narcotraficantes o militantes políticos de Fanmi Lavalás (Movimiento y partido político favorecedor del entonces presidente Aristide) como también, al ser localizados en los sectores y barrios más marginalizados de Puerto Príncipe –y otras ciudades– desde donde habían estado surgiendo las luchas y reclamos por el “golpe de estado” a Aristide.

<sup>10</sup> Williams, Michael C., “Modernity, Identity and Security: A Comment on the ‘Copenhagen controversy’”, en *Review of International Studies*, vol. 23, n.º. 3, p. 435.



como planteó Rotberg, “hizo lo correcto” al volver a poner a Haití en la “senda del progreso”. ¿Qué significaba, para 2010, la senda del progreso? Más allá de la ayuda humanitaria de emergencia, a partir del terremoto los fondos destinados a Haití se han trasvasado masivamente a las organizaciones no gubernamentales provenientes de los mismos estados donantes. El donante principal, la USAID, canaliza las ayudas a través de iniciativas privadas que tienen como resultado el debilitamiento absoluto del estado haitiano: la lógica de la gubernamentalidad liberal y su necesaria frugalidad<sup>11</sup>. De esta forma, en sectores principales como la educación, la USAID favorece iniciativas privadas, limitadas en alcance y gestionadas de forma autónoma que tienen consecuencias adversas para el mejoramiento del estado y la sociedad haitiana<sup>12</sup>. Por una parte, estas iniciativas restan financiación a la planificación nacional de educación pública a mayor escala. También, en su carácter privado, muchas de estas responden a denominaciones religiosas que priorizan la educación en religión y materias “técnicas” marcando así las expectativas y posibilidades de la sociedad haitiana y reproduciendo la colonialidad del ser y del saber. Por otro lado, al tratarse de iniciativas limitadas, estas son vulnerables a la obtención de fondos y, en consecuencia, terminan por vulnerar aún más a las comunidades a las que atienden pues la falta de continuidad y recursos produce mayores exclusiones.

Estas breves reflexiones sobre la situación actual de Haití permiten argumentar desde un posicionamiento crítico decolonial que las subjetividades, construidas de forma dicotómica y racializada en términos de ser/no ser, moderno/primitivo, civilizado/bárbaro, desarrollado/subdesarrollado, democracia-liberal/autoritarismo-militar, neo-liberal/populista, continúan estando articuladas como la re-presentación del Sur por el Norte. Es decir, persiste la producción y reproducción epistémica y ontológica de zonas del ser y zonas del no ser. Por tanto, es posible decir que la cuestión racial y la re-significación de la ‘raza’, como dispositivos de poder discursivos,

---

<sup>11</sup> Un análisis detallado sobre estas cuestiones en, Zanotti, Laura, “Cacophonies of Aid, Failed State Building and NGOs in Haiti: setting the stage for disaster, envisioning the future”, en *Third World Quarterly*, vol. 31, n.º. 5, 2010, ps. 755-771. A pesar de la crítica que desarrolla la autora a las lógicas generalizadas de las ONGs tras el terremoto, esta recoge dos modelos (Partners in Health y Fonkoze) como ejemplos de prácticas de solidaridad a largo plazo y basadas en las necesidades de las personas en estas comunidades. Partners in Health es la fundada por Paul Farmer, a quien hice referencia en el capítulo sexto para atender la cuestión del trato del SIDA y los refugiados en Guantánamo. Véase también: Malacalza, Bernabé, “Modelos de Cooperación Internacional...”, *op. cit.*, p. 58-60.

<sup>12</sup> En términos similares lo expresó el encargado de las relaciones entre el *Ministère de l'Éducation Nationale et de la Formation Professionnelle* de Haití y la AECID, Jean Michel Charles, al ser entrevistado por la investigadora el 21/05/2014 en la sede del ministerio.

materiales e identitarios, continúan atravesando e informando a los imaginarios de la política global en el tiempo presente.

## FUENTES PRIMARIAS

- Araquistain, Luis, *La agonía antillana. El imperialismo yanqui en el mar Caribe (impresiones de un viaje a Puerto Rico, Santo Domingo, Haití y Cuba)*, Espasa Calpe, Madrid, 1928.
- Beaumont, Gustave de, *Marie, ou l'esclavage aux États-Unis; tableau des mœurs américaines*, Charles Gosselin, París, 1840.
- Blair, James, *Imperialism. Out National Policy*, Gottschalk Printing Co., St. Louis, 1899.
- Brown, George, "Haiti and the United States", en *The Journal of Negro History*, vol. 8, n°. 2, 1923, ps. 134-152.
- Bush, George H.W., "Toward a New World Order", *US Department of State Current Policy*, n°. 1298, 11/09/1990.
- Carlyle, Thomas, "Occasional Discourse on the Negro Question", en *Fraser's Magazine*, vol. 40, 1849, ps. 670-679.
- Chapman, Charles E., "The Development of the Intervention in Haiti", en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 7, n°. 3, 1927, ps. 299-319.
- Chateaubriand, François René de, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la Révolution Française*, Henry Colburn, Londres, 1814.
- Chateaubriand, François René de, *Memorias de ultratumba*, Acantilado, Barcelona, 2006.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos, "Informe sobre la situación de los Derechos Humanos en Haití", 10/03/1993.
- Constant, Benjamin, *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, en Godoy Arcaya, Oscar, "Selección de textos políticos de Benjamin Constant", en *Revista de Estudios Públicos*, n° 59, 1995.
- Darwin, Charles, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, John Murray, Albemarle Street, Londres, 1874.
- Du Bois, W.E.B., "Strivings of the negro people", en *The Atlantic Monthly*, agosto de 1897.
- Du Bois, W.E.B., "Worlds of Color", en *Foreign Affairs*, vol. 3, n°. 3, 1925.

- Dufay, Louis, *Compte rendu sur la situation actuelle de Saint Domingue*, Imprimerie Nationale, París, 1704.
- Franck, Harry A., *Roaming Through the West Indies*, Blue Ribbon Press, Nueva York, 1920.
- Froude, James Anthony, *The English in the West Indies or the Bow of Ulysses*, Longmans, Green & Co., Londres, 1888.
- Gales, Joseph y William W. Seaton, *Register of the Debates in Congress*, 19º Congreso, 1ra sesión, 1825-1826.
- Garran-Coulon, Jean Philippe, *Débats entre les accusés et les accusateurs das l'affaire des colonies*, París, 1806, Tomo III.
- Gruening, Ernest H., "Conquest of Haiti and Santo Domingo", en *Current History*, vol. 16, marzo 1922, ps. 885-896.
- Harrison, Lawrence E., "Voodoo Politics", en *The Atlantic Monthly*, vol. 271, 1993, ps. 101-107.
- Hegel, G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit*, Aubier Montaigne, París, 1941.
- Hilliard d'Auberteuil, Michel René, *Considérations sur l'état présent de la colonie Française de Saint-Domingue*, Chez Grangé, París, 1776.
- Hobbes, Thomas, *Del ciudadano* (traducción de E. Tierno Galván y M. Sánchez Sarto), Tecnos, Madrid, 2006.
- Holly, James Theodore, "Thoughts on Haiti", parte 8, en *The Anglo-African Magazin*, vol. 1, agosto de 1859, ps. 241-243.
- Humboldt, Alexander Von, *Ensayo político sobre la isla de Cuba*, Cultural, La Habana, 1960.
- Huntington, Samuel P., "The Clash of Civilizations?", en *Foreing Affairs*, vol. 72, nº. 3, 1993, ps. 22-49.
- Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Touchstone, Londres, 1996.
- Huntington, Samuel P., "The Hispanic Challenge", en *Foreign Policy*, marzo-abril de 2004.
- Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Haití de 1988.*
- James Theodore, "Thoughts on Haiti", parte 8, en *The Anglo-African Magazin*, vol. 1, agosto de 1859, ps. 241-243.

- Jefferson, Thomas, *Notes on the State of Virginia*, J.W. Randolph, Richmond, 1853.
- Johnson, James Weldon, “Self-Determining Haiti I. The American Occupation”, en *The Nation*, 28/08/1920, vol. 111, n°. 2878, ps. 236-238.
- Johnson, James Weldon, “Self-Determining Haiti II. What the United States Has Accomplished”, en *The Nation*, 4/09/1920, vol. 111, n°. 2879, ps. 275-267.
- Johnson, James Weldon, “Self-Determining Haiti III. Government of, by, and for the National City Bank”, en *The Nation*, 11/09/1920, vol. 111, n°. 2880, ps. 295-297.
- Johnson, James Weldon, “Self-Determining Haiti IV. The Haitian People”, en *The Nation*, 25/09/1920, vol. 111, n°. 2882, ps. 345-347.
- Johnson, Sir Harry, “Haiti, the Home of Twin Republics”, en *National Geographic Magazine*, National Geographic Society, Washington D.C., vol. 38, julio-diciembre, 1920.
- Kant, Immanuel, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, (Victor Lyle Dowdell trad.), Southern Illinois University Press, Carbondale, 1978.
- Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Kaplan, Robert D., “The Coming Anarchy”, en *The Atlantic Monthly*, febrero, 1994.
- Kidd, Benjamin, “The United States and the Control of the Tropics”, en *The Atlantic Monthly*, vol. 82, 1898, ps. 721-726.
- Kidd, Benjamin, *The Control of the Tropics*, Macmillan, Londres 1898.
- La Goce, John O. “Our Imperialist Propaganda I. The ‘National Geographic ‘s’ Anti-Haitian Campaign”, en *The Nation*, 12/02/1921, vol. 112, n°. 2909.
- Las Casas, Bartolomé de, *Apologetica Historia Sumaria*, UNAM, México D.F., 1967.
- Le Romain, Jean-Baptiste-Pierre, “Negres, commerce”, en Diderot, Denis, y D’Alembert, Jean le Rond, *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Chez les Société Typographiques, Berna y Lausana, 1780, Tomo XXII, Parte II.
- Le Romain, Jean-Baptiste-Pierre, “Negres, considérés comme esclaves dans les colonies de l’Amérique”, en Diderot, Denis, y D’Alembert, Jean le Rond, *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Chez les Société Typographiques, Berna y Lausana, 1780, Tomo XXII, Parte II.

- Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil* (traducción de Carlos Mellizo Cuadrado), Tecnos, Madrid, 2006.
- Louverture, Toussaint, *La Revolución Haitiana*, Nekt Nesbit (ed.) y Alfredo Brotons Muñoz (trad.), Akal, Madrid, 2013.
- Mackinder, Halford J., “The Geographical Pivot of History”, en *The Geographical Journal*, vol. 23, n°. 4, 1904, ps. 421-437.
- Mahan, Alfred Thayer, “The United States Looking Outward”, en *The Atlantic Monthly*, n°. 26, 1890.
- Martínez Lillo, Pedro y Juan Carlos Pereira (comps.), *Documentos básicos sobre Historia de las Relaciones Internacionales 1851-1991*, Editorial Complutense, Madrid, 1995.
- Marx, Karl y Friedrich Engels, *Materiales para la historia de América Latina*, Cuadernos Pasado y Presente, Siglo XXI Editores, México D.F., 1980.
- Merrill, Dennis, y Thomas G. Paterson (eds.), “John L. O’Sullivan Proclaims America’s Manifest Destiny”, en *Major Problems in American Foreign Relations, Volume I: To 1920*, 5ta edición, Houghton Mifflin Company, Boston, 2000.
- Mill, John Stuart, “A Few Words on Non-Intervention”, en *Foreign Policy Perspectives*, n°. 8, 1987, ps. 1-6.
- Mill, John Stuart, “M. de Tocqueville on Democracy in America”, en *Dissertations and discussions political, philosophical, and historical*, John W. Parker and Son, Londres, 1859.
- Mill, John Stuart, *Considerations on Representative Government*, Savill & Edwards Printers, Londres, 1861.
- Mill, John Stuart, *On Liberty*, Ticknor and Fields, Boston, 1863.
- Mill, John Stuart, *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy*, The Colonial Press, Nueva York, 1899-
- Mill, John Stuart: “The Negro Question”, en *Essays on Equality, Law, and Education*, Toronto University Press, Toronto, 1984, ps. 85-95.
- Ober, Frederik, *In the Wake of Columbus*, Lothrop & Co., Boston, 1893.
- Pamphile de Lacroix, François Joseph, *Mémoires pour Servir à l’Histoire de la Révolution de Saint-Domingue*, París, 1819.

- Pearson, Charles Henry, *National Life and Character: A Forecast*, 1894.
- Roosevelt, Theodore, *The Strenuous Life. Essays and Addresses*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1906.
- Seligmann, Herbert J., "The Conquest of Haiti", en *The Nation*, 10/07/1920, vol. 111, no. 2871, ps. 35-36.
- Starr Jordan, David, *Imperial Democracy*, Appleton & Company, Nueva York, 1899.
- Strong, Josiah, *Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis*, The Baker & Taylor Co., Nueva York, 1885.
- Strong, Josiah, *Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis*, The Baker & Taylor Co., Nueva York, 1885.
- Swift, Jonathan, *Viajes de Gulliver*, (Oscar E. Aguilera, ed.), Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de Chile, 1996-2000.
- Tocqueville, Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, vol. I, en *Oeuvres Complètes* (publicadas por Mme. de Tocqueville y prefacio de Gustave de Beaumont), Michel Lévy Frères, París, 1864, I.
- Tocqueville, Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, vol. II, en *Oeuvres Complètes* (publicadas por Mme. de Tocqueville y prefacio de Gustave de Beaumont), Michel Lévy Frères, París, 1864, II.
- Tocqueville, Alexis de, *Escritos sobre la esclavitud y el colonialismo* (edición y estudio preliminar de María Luisa Sánchez-Mejía), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2009.
- Tocqueville, Alexis de, y John Stuart Mill, *Correspondencia*, traducción de Hero Rodríguez Toro, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1985.
- Voltaire, François-Marie Arouet, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Ginebra, 1755, Tomo VIII.
- Voltaire, François-Marie Arouet, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Ginebra, 1755, Tomo XVI.
- Washington, Booker T., "Haiti and the United States", en *Outlook*, vol. 111, 17/11/191.
- Weatherly, Ulysses, "Haiti: An Experiment in Pragmatism", en *The American Journal of Sociology*, vol. 32, n.º 3, 1926, ps. 353-366.
- Wesley, Charles, "The Struggle for the Recognition of Haiti and Liberia as Independent Republics", en *The Journal of Negro History*, vol. 2, n.º 4, 1917, ps. 369-383.

Wheeler Benjamin, "The Old World in the New", en *The Atlantic Monthly*, vol. 82, 1898, ps. 145-152.

### NOTICIAS GENERALES

"A Group of Haitians Ask Supervisión of the Elections", *La estrella de Panamá*, 17 de diciembre de 1929.

"Aids a New Disease's Deadly Odyssey", *The New York Times*, 6 de febrero de 1986.

"At home and abroad", *The Daily Telegraph*, 9 de diciembre de 1897.

"At the shrine of the Little serpent of Haiti", *The New York Time*, 9 de marzo de 1909.

"Black Bodies in Motion and in Pain", *The New Yorker*, el 22 de junio de 2015. Escrito por Danticat, Edwidge.

"Capital Interest in Haiti", *The New York Times*, 27 de agosto de 1915.

"Dark Days Prepared for Haiti", *The New York Times*, 11 de diciembre de 1895.

"Demand Americans Quit Haiti At Once", *The New York Times*, 28 de abril de 1922.

"Dr. Bobo in Cuba", *The New York Times*, 1 de septiembre de 1915.

"Fred Douglas Resigns", *The New York Times*, 11 de agosto de 1981.

"Free Haiti is Urged by Argentine Paper", *The New York Times*, 11 de marzo de 1930.

"Gen. Manigat under arrest", *The New York Times*, 30 de enero de 1894.

"Haiti Certified for More U.S. Aid Despite Rights Issue", *The New York Times*, 5 de febrero de 1984.

"Haiti Election Today Under Our Auspices", *The New York Times*, 12 de agosto de 1915.

"Haiti fears our intentions", *The Washington Post*, 25 de agosto de 1898.

"Haiti is Put Under Martial Law by Proclamation of American Admiral", *The New York Times*, 4 de septiembre de 1915.

"Haití, 'pasarela' del sida desde el África al resto del mundo", *El País*, 30 de octubre de 2007.

"Haiti's Senate Ask Pledge of Integrity", *The New York Times*, 8 de agosto de 1915.

"Haiti", *El Mercurio*, 11 de diciembre de 1929.

"Haiti", *The New York Times*, 27 de agosto de 1915.

"Hayti under negro government", *Otago Witness*, 7 de agosto de 1901.



“Hayti, the Republic declare dan Empire”, *New Zeland Spectator and Cook’s Strait Guardian*, 27 de marzo de 1850.

“Hayti. Election and Inauguration of Gen. Saget as President”, *The New York Times*, 1 de abril de 1870.

“Horrible butcheries by beigands in Southern Italy. (Enviado del *Pall Mall Gazette*)”, *Hawke’s Bay Weekly Times*, 13 de enero de 1868.

“Horrible story from Hayti”, *Bruce Herarld*, 8 de septiembre de 1891.

“Intervention in Hayti”, *New Zeland Herarld*, 24 de julio de 1914.

“La comisión investigadora de Haití”, *Nuestro Diario*, 23 de diciembre de 1929.

“La epidemia del VIH partió de Haití”, *El Mundo*, 28 de octubre de 2007.

“La ley marcial en Haití”, *Mundial*, 13 de diciembre de 1929.

“La ocupación yanqui en Haití”, *El Debate*, 10 de diciembre de 1929.

“La rebelión de Haití es una protesta contra el imperialismo yanqui”, *El Liberal*, 11 de diciembre de 1929.

“Ludlow talks on Cuba”, *The New York Times*, 17 de noviembre de 1899.

“Mexico and Haiti”, *The New York Times*, 31 de agosto de 1913.

“On the American Occupation of Haiti”, *The New York Age*, 18 de octubre de 1915.

“Progress of the Revolution”, en *The New York Times*, 22 de agosto de 1868.

“Republic’s duty in Haiti”, *The Washington Post*, 15 de septiembre de 1902. Carta dirigida al director por Lewis, Stewart M.

“Republic’s Duty in Haiti”, *Washington Post*, 15 de noviembre de 1902.

“Republicans at Cooper Institute”, *The New York Times*, 28 de febrero de 860.

“Says US needs Haiti”, *The Washington Post*, 15 de agosto de 1915.

“Spain and the United States”, *Hawke’s Bay Herald*, 23 de octubre de 1896.

“Status of the negro”, *The New York Times*, 8 de marzo de 1903.

“Students Against the Occupation in Haiti”, *La Prensa*, 21 de diciembre de 1929.

“Taft asks support for Wilson policy”, *The New York Times*, 12 de diciembre de 1913.

“The Arrogant Empire”, *Newsweek*, 24 de marzo de 2003.

“The Burden”, *New York Times Magazine*, 5 de marzo de 2003.

“The disturbances in Hayti”, *The New York Times*, 16 de mayo de 1875.

“The Emperor of St. Domingo”, *Wellington Independent*, 9 de octubre de 1850.

“The Events of Haiti”, *El diario ilustrado*, 12 de diciembre de 1929.

“The Great Things God Has Done for This Nation”, *The New York Times*, 8 de diciembre de 1865.

“The Happenings in Haiti”, *La Nación*, 9 de diciembre de 1929.

“The Intervention of the United States in Haiti”, *La estrella de Panamá*, 16 de diciembre de 1929.

“The Negro in Haiti”, *The New York Times*, 3 de junio de 1900.

“The Negro Problem, a Southern view”, *The New York Times*, 20 de noviembre de 1898.

“The Southern Confederacy”, *The New York Times*, 11 de abril de 1861.

“Topics of the time”, *The New York Times*, 20 de octubre de 1898.

“Triumph of the Revolution”, *The New York Times*, 9 de diciembre de 1869.

“U.S. Base Is an Oasis To Haitians”, *The New York Times*, 28 de noviembre de 1991.

Schmitt, Eric.

“Voodoo worship in Haiti and its horrors”, *The New York Time*, 28 de febrero de 1909.

“West Indies”, *The New York Times*, 6 de marzo de 1867.

“What Happened in Haiti?”, *La Prensa*, 19 de diciembre de 1929.

“What Uncle Sam’s Marines Have Done For Haiti”, *Washington Post*, 4 de marzo de 1917.

Nota sin título, *Star*, 10 de octubre de 1883.

## NOTICIAS DE LE NOUVELLISTE

““H” comme Hypocrisie””, *Le Nouvelliste*, 8 de julio de 1992. Brax, Jean Pierre.

““Rapatrier” les négociations”, *Le Nouvelliste*, 6 de julio de 1992.

“1492”, *Le Nouvelliste*, del 19 de julio de 1992. Dumas, Pierre Raymond.

“9 points de la “Déclaration de Floride””, *Le Nouvelliste*, 6 de julio de 1992.

“Après la Somalie, débat à Washington...”, *Le Nouvelliste*, 11 de octubre de 1993.

“Aristide projette de négocier son retour au pouvoir, en Haïti”, *Le Nouvelliste*, 1 de julio de 1992.

“Bill Clinton mal à l’aise et sur la défensive”, *Le Nouvelliste*, 17 de enero de 1993.

“Boutros Ghali abandonne sa mission de bons offices pour Haïti”, *Le Nouvelliste*, 31 de agosto de 1994.

“Communiqué de presse OEA”, *Le Nouvelliste*, 17 de septembre de 1992.

“Cuba et le Nicaragua contre l’intervention militaire en Haïti”, *Le Nouvelliste*, 7 de julio de 1994.

“De l’embargo à l’action humanitaire”, *Le Nouvelliste*, 25 de agosto de 1992.

“Democrates et démocratie”, *Le Nouvelliste*, 24 de septembre de 1992. Jolibois, Annie Hilaire.

“Du préjugé de couleur dans le Nord”, *Le Nouvelliste*, 28 de diciembre de 1992.

“Je ne suis pas l’artisan de l’investiture de Marc Bazin”, *Le Nouvelliste*, 1 de julio de 1992.

“Je suis le presidente de tous les Haïtiens, mais il faut que la justice soit appliquée”, *Le Nouvelliste*, 17 de marzo de 1993.

“L’embargo contre Haiti est un genocide”, *Le Nouvelliste*, septembre de 1992.

“L’embargo contre Haïti: une violation flagrante des droits de l’homme”, *Le Nouvelliste*, 18 de novembre de 1992.

“L’invasion que Clinton ne souhaite vraiment et qu’Aristide se refuse à exiger ouvertement”, *Le Nouvelliste*, 3 de agosto de 1994.

“La façon dont les autorités internationales gèrent la crises haïtienne est très révélatrice des contradictions non résolues de la démocratisation”, *Le Nouvelliste*, 4 de marzo de 1993.

“La justice déclare illégale la politique américaine vis-à-vis des réfugiés haïtiens”, *Le Nouvelliste*, 30 de julio de 1992.

“La majorité des pays latino-américains opposés à une intervention militaire en Haiti”, *Le Nouvelliste*, 31 de julio de 1994.

“La majorité des réfugiés haitiens à Guantanamo Bay sont porteurs du virus du Sida”, *Le Nouvelliste*, 14 de julio de 1992.

“La Mission Caputo prolongée”, *Le Nouvelliste*, 29 de marzo de 1993.

“La responsabilité des élites haïtiennes dans la crises actuelle”, *Le Nouvelliste*, 7 de julio de 1994.

“Le ‘boat people’ dans la crise”, *Le Nouvelliste*, 30 de septembre de 1992.

“Le Général Cédras dit vouloir terminer son mandat”, *Le Nouvelliste*, 14 de julio de 1994.

- “Le livre blanc sur l’embargo décrété par l’OEA contre Haiti est prêt”, *Le Nouvelliste*, 17 de agosto de 1992.
- “Le Premier ministre Bazin rejette les conditions de Caputo”, *Le Nouvelliste*, 28 de enero de 1993.
- “Le président Aristide demande une action international “définitive””, *Le Nouvelliste*, 14 de julio de 1994.
- “Le président Clinton devre être imaginatif et discret dans sa diplomatie”, *Le Nouvelliste*, 19 de enero de 1993.
- “Le président destitué Aristide à l’ONU”, *Le Nouvelliste*, 30 de septiembre de 1992.
- “Le président destitué Aristide à l’ONU”, *Le Nouvelliste*, 30 de septiembre de 1992.
- “Les autorités haïtiennes donnent 48 heures à la mission OEA-ONU pour quitter en Haïti”, *Le Nouvelliste*, 11 de julio de 1994.
- “Les Blancs débarquent”: refus patriotique et résistance nationale”, *Le Nouvelliste*, 14 de febrero de 1993.
- “Les boat-people haïtiens continuent de hanter Bill Clinton”, *Le Nouvelliste*, 3 de marzo de 1993.
- “Les causes historiques du 30 septembre 1991”, *Le Nouvelliste*, 11 de julio de 1993. Douze, Gasner.
- “Les États Unis et leur Aide Étrengère”, *Le Nouvelliste*, 22 de septiembre de 1992.
- “Les États-Unis continueront à conduire le monde”, *Le Nouvelliste*, 20 de enero de 1993.
- “Les États-Unis, une forcé décisive dans la crise haitienne”, *Le Nouvelliste*, 3-5 de julio de 1992.
- “Les fondements de l’instabilité politique en Amérique Latine et dans les Caraïbes”, *Le Nouvelliste*, 18 de diciembre de 1991.
- “Les intérêts des États-Unis von tau delà de M. Aristide”, *Le Nouvelliste*, 11 de julio de 1994.
- “Lettre du président Jn-Bertradn Aristide au Secrétaire général de l’ONU”, *Le Nouvelliste*, 28 de enero de 1993.
- “Marc Louis Bazin”, *Le Nouvelliste*, 2 de julio de 1992.
- “Mission civile de l’OEA en Haïti”, *Le Nouvelliste*, 3 de marzo de 1993.
- “Mission civile internationale en Haiti”, *Le Nouvelliste*, 28 de enero de 1993.

- “Rapport sur la crise haitien”, *Le Nouvelliste*, 30 de septiembere de 1992.
- “Réactions de la classe politique haïtienne”, *Le Nouvelliste*, 3 de agosto de 1994.
- “Rencontre Clinton/Aristide”, *Le Nouvelliste*, 15 de marzo de 1993.
- “Une délégation haitienne n’est pas autorisée à rencontrer Bill Clinton”, *Le Nouvelliste*, 18 de enero de 1993.
- “Une occupation étrangère, pourquoi faire?”, *Le Nouvelliste*, 31 de julio de 1994.
- Dumas, Pierre Raymond.
- “William Jefferson Clinton devient le 42e président des États-Unis d’Amérique”, *Le Nouvelliste*, 19 de enero de 1993.

## FUENTES DE ARCHIVO

- United States Department of State *Executive documents printed by order of the House of Representatives. 1872-'73 (1872-1873).*
- United States Department of State *Executive documents printed by order of the House of Representatives, during the second session of the thirty-ninth Congress, 1866-'67.*
- United States Department of State *Executive documents printed by order of the House of Representatives, during the second session of the fortieth Congress, 1867-'68.*
- United States Department of State *Executive documents printed by order of the House of Representatives. 1874-'75.*
- United States Department of State *Executive documents printed by order of the House of Representatives. 1875-'76.*
- United States Department of State *Executive documents printed by order of the House of Representatives, during the second session of the thirty-ninth Congress, 1866-'67.*
- United States Department of State *Index to the executive documents of the House of Representatives for the second session of the forty-fifth Congress, 1879-'80.*
- United States Department of State *Papers relating of the foreign relations of the United States with address of the president to Congress December 8, 1914.*
- United States Department of State *Papers relating to the foreign relations of the United States with the address of the president to Congress December 7, 1915.*
- United States Department of State *Papers relating to the foreign relations of the United States, transmitted to congress, with the annual message of the president, December 4, 1876.*
- United States Department of State *Papers relating to the foreign relations of the United States, with the annual message of the president, transmitted to Congress December 2, 1895.*
- United States Department of State *The executive documents printed by order of the House of Representatives for the second session of the fifty-first Congress. 1890-'91.*
- United States Department of State *The executive documents printed by order of the House of Representatives during the second session of the forty-second Congress. 1871-'72.*
- United States Department of State *Executive documents printed by order of the House of Representatives, during the second session of the thirty-ninth Congress, 1866-'67.*
- United States Department of State *Executive documents printed by order of the House of Representatives, during the third session of the fortieth Congress, 1868-'69.*

- United States Department of State *Foreign relations of United States, 1894 (1894). Import duties levied on certain products of Columbia, Haiti, and Venezuela under section 3 of the act of October 1, 1890.*
- U.S. Congress, Senate, Committee on Foreign Relations, Subcommittee on Western Hemisphere and Peace Corps Affairs, *U.S. Policy Toward Haiti*, 103<sup>rd</sup> Congress, 2<sup>nd</sup> sess, 8/03/1994, Washington D.C. GPO, ps. 113-114.
- NAB, National Archives Microfilm Publication M611, roll 2.
- NAB, General Records of the Department of State; RG 59;
- NAB, National Archives Microfilm Publications M610, roll 44; Social Matters; Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of Haiti 1910-1929.
- NAB, National Archives Microfilm Publication M610, roll 28; Political Affairs; Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of Haiti, 1910-29.
- Carta de Maitland a Dundas del 26 de diciembre de 1798, Public Record Office, War Office Papers, WO 1/170 (345).
- Archives du Ministère des Affaires étrangères; Archives des Postes Diplomatiques, Consulaires, Culturelles et de Coopération, Port-au-Prince, Série B, 85/2

## BIBLIOGRAFÍA

- Abbott, Elizabeth, *Haiti: The Duvaliers & Their Legacies*, McGraw-Hill, Nueva York, 1988.
- Abraham, Tomás, “Prólogo”, en Foucault, Michel, *Genealogía del Racismo*, Altamira, Buenos Aires, 1996.
- Adorno, Theodor W., *et. all.*, *The Authoritarian Personality*, The American Jewish Committee, Nueva York, 1950.
- Agamben, Giorgio, “¿Qué es un dispositivo?”, *Conferencia en la Universidad Nacional de La Plata*, 12 de octubre de 2005.
- Agamben, Giorgio, *Estado de excepción. Homo sacer II*, Pre-Textos, Madrid, 2010.
- Aguirre, Mariano, “Guerra y operaciones de paz, ¿juego de palabras?”, en *Política Exterior*, n°. 118, 2007, ps. 1-10.
- Ahmed, Sara, *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, Routledge, Londres, 2000.
- Ahmed, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2004.
- Ahmed, Sara, *The Promise of Happiness*, Duke University Press, Durham, 2010.
- Aín, Gastón, “Intervención internacional. Haití: receta repetida, fracaso anticipado” en *Relaciones Internacionales*, n°. 10, 2009, ps. 1-36.
- Alessandrini, Anthony C. (ed.), *Frantz Fanon: Critical Perspectives*, Routledge, Londres, 1999.
- Amin, Samir, *Accumulation on a world scale: A critique of the theory of underdevelopment*, Monthly Review Press, Nueva York, 1974.
- Anderson, Benedict, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del Nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2006.
- Anderson, Perry, *Los orígenes de la postmodernidad*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- Andrews, George Reid *Afro-Latin America, 1800-2000*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- Angell, Norman, *La paz y el pueblo*, Gustavo Gili, Barcelona, 1936.



- Anievas, Alexander, Manchanda Nivi y Robbie Shilliam (eds.), *Race and Racism in International Relations. Confronting the global colour line*, Routledge, Londres y Nueva York, 2015.
- Apfel-Marglin, Frédérique y Stephen A. Marglin, *Decolonizing Knowledge. From Development to Dialogue*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- Appadurai, Arjun, *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Tusquets, Barcelona, 2007. Traducido por Alberto E. Álvarez y Araceli Maira.
- Appiah, Kwame Anthony, *Cosmopolitanism. Ethics in a world of strangers*, Norton, Nueva York, 2007.
- Appiah, Kwame Anthony, "Race in the Modern World: The Problem of the Color Line", en *Foreign Affairs*, vol. 94, n°. 2, 2015.
- Ardouin, Beaubrun, *Etudes sur l'histoire d'Haiti suivies de la vie du general J.M. Borgella* (1853), reimpreso por F. Dalencour, Puerto Príncipe, 1958.
- Arendt, Hannah, *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1998.
- Arendt, Hannah, *La tradición oculta*, Paidós, Barcelona, 2004.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005.
- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Arpini, Adriana, "Historia y civilización a la luz de un texto haitiano de 1885", ponencia presentada en el Coloquio Internacional Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia: Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig, llevado a cabo del 13 al 15 de agosto de 2008 en Mendoza, Argentina [ponencia vista en línea: <http://bdigital.uncu.edu.ar/2862>].
- Arpini, Adriana, "Dos propuestas constitucionales en el Caribe del siglo XIX", en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, vol. 11, n°. 2, 2009, ps. 11-20.
- Arpini, Adriana, "Igualdad de las razas e interpretación de la historia en un discurso del haitiano Joseph-Anténor Firmin", en *Erasmus: revista para el diálogo intercultural*, año 12, n°. 1, 2010, ps. 1-21.
- Arpini, Adriana, "Política y sociedad en el pensamiento caribeño del siglo XIX. Tres escenarios", en *Revista Encuentros Latinoamericanos*, vol. 6, n°. 2, 2012, ps. 144-166.

- Art, Robert y Patrick Cronin (eds.), *The United States and Coercive Diplomacy*, United States Institute of Peace, Washington D.C., 2003.
- Ashley, Richard K., "Living on the Border Lines: Man, Poststructuralism, and War", en Der Derian, James y Michael Shapiro (eds.), *International/Intertextual Relations. Postmodern Readings of World Politics*, Lexington Books, Nueva York, 1989.
- Ashley, Richard K., "The Poverty of Neorealism", en Keohane, Robert O. (ed.), *Neorealism and Its Critics*, Columbia University Press, Nueva York, 1986.
- Ashley, Richard y R.B.J. Walker, "Speaking the language of Exile: Dissident thought in International Relations", en *International Studies Quarterly*, vol. 34, n.º. 3, 1990, ps. 259-268.
- Ayers, Alyson J., (ed.), *Gramsci, Political Economy and International Relations Theory. Modern Princes and Naked Emperors*, Palgrave Macmillan, Londres, 2008.
- Bachelard, Gaston, *La poétique de l'espace*, PUF, París, 1961.
- Balibar, Étienne e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Verso, Nueva York, 1991.
- Balibar, Étienne, *Masses, Classes, Ideas. Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, Routledge, Nueva York, 1994.
- Barkin, Kenneth D., "'Berlin Days' 1892-94: W.E.B. Du Bois and German Political Economy", en *Boundary 2*, vol. 27, n.º. 3, 2000, ps. 79-101.
- Bayart, Jean François, *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Karthala, París, 2010.
- Beard, John F. (ed.), *Toussaint Louverture: A Biography and Autobiography*, James Redpath Publisher, Boston, 1863.
- Beckford, George L., *Persistent Poverty: Underdevelopment in Plantation Economies of the Third World*, Maroon Publishing House y Zed Books, Morant Bay y Londres, 1983.
- Beckles, Hilary y Verene Sheperd (eds.), *Caribbean Freedom: Economy and Society from Emancipation to the Present*, Ian Randle Publishers y James Currey, Kingston y Londres, 1993.

- Bell, Duncan, "John Stuart Mill on the Colonies, Political Theory", en *Political Theory*, vol. 38, n° 1, 2010, ps. 34-64.
- Bell, Duncan, "What is Liberalism?", en *Political Theory*, vol. 42, n° 6, 2014, ps. 682-715.
- Bellamy, Alex J., *Guerras Justas. De Cicerón a Iraq*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2009. Traducido por Silvia Villegas.
- Benigno, Francesco, *Las palabras del tiempo. Un ideario para pensar históricamente*, Jesús Villanueva (trad.), Cátedra, Madrid, 2013.
- Benot, Yves, *La Révolution française et la fin des colonies*, La Découverte, París, 1987.
- Benot, Yves, *La démence colonial sous Napoléon*, La Découverte, París, 1991.
- Benot, Yves y Marcel Dorigny, *1802. Rétablissement de l'esclavage dans les colonies francaises: Aux origins de Haïti*, Maisonneuve et Larose, París, 2003.
- Berger, Michele Tracy y Kathleen Guidroz (eds.), *The Intersectional Approach. Transforming the Academy Thought Race, Class, & Gender*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2009.
- Berlin, Isaiah, *Dos conceptos de libertad y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- Bhabha, Homi K., *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2007. Traducido por César Aria.
- Bhabra, Gurminder K., "Talking among Themselves? Weberian and Marxist Historical Sociologies as Dialogues without 'Others'", en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 39, n° 3, ps. 667-681.
- Bickerton, Christopher J., "State Building: Exporting State Failure", en Bickerton, Christopher, Philip Cunliffe y Alexander Gourevitch (eds.), *Politics Without Sovereignty: A Critique of Contemporary International Relations*, UCL Press, Nueva York, 2007.
- Bigo, Didier, "Pierre Bourdieu and International Relations: Power of Practices, Practices of Power", en *International Political Sociology*, n° 5, 2011, ps. 225-258.
- Biswas, Shampa y Sheila Nair, *International Relations and States of Exception. Margins, peripheris, and excluded bodies*, Routledge, Nueva York, 2010.

- Blackburn, Robin, *The Overthrow of Colonial Slavery 1776-1848*, Verso, Nueva York, 2011.
- Blancpain, François, *Un siècle des relations financières entre Haïti et la France, 1825-1922*, L'Harmattan, París, 2001.
- Blaney, David L., "Realist Spaces.Liberal Bellicosities: Reading the Democratic Peace as World Democratic Theory", en Barkawi, Tarak y Mark Laffey (eds.), *Democracy, Liberalism, and War*, Lynne Rienner, Londres, 2001.
- Bleich, Erik, "The French Model: Color-blind Integration", en Skrentny, John D. (ed.), *Color lines. Affirmative Action, Immigration and Civil Rights Options for America*, The University of Chicago Press, Chicago, 2001.
- Boas, Franz, *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, Nueva York, 1938.
- Bogues, Anthony, *Empire of Liberty. Power, Desire and Freedom*, University Press of New England, Hanover, 2010.
- Boissonnade, Prosper, *Saint-Domingue à la veille de la révolution et la question de la représentation coloniale aux États généraux (janvier 1788-7 juillet 1789)*, J. Geuthner, París, 1906.
- Bon Tempo, Carl J., *Americans at the Gate: The United States and Refugees during the Cold War*, Princeton University Press, Princeton, 2015.
- Bonilla-Silva, Eduardo, *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*, 3<sup>ra</sup> ed., Rowman and Littlefield, Lanham, 2010.
- Borstelmann, Thomas, *The Cold War and The Color Line: American Race Relations in the Global Arena*, Harvard University Press, Cambridge, 2001.
- Bosch, Juan, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: el Caribe, frontera imperial*, Fundación Juan Bosch, México D.F., 2009. Editado por Miguel Ángel Porrúa.
- Bourdieu, Pierre, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Anagrama, Barcelona, 1995.
- Bourdieu, Pierre, *Cuestiones de sociología*, Istmo, Madrid, 2000.
- Bourdieu, Pierre, *Equise d'une théorie de la pratique*, Éditions du Seuil, París, 2000.
- Bourdieu, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Éditions du Seuil, París, 2001.
- Bowden, Brett, "In the Name of Progress and Peace: The 'Standard of Civilization' and the Universalizing Project", en *Alternatives*, vol. 29, n° 1, 2004, ps. 43-68.

- Bowden, Brett, "To Rethink Standards of Civilisation, Start with the End", en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 42, n°. 3, 2014, ps. 614-631.
- Braudel, Fernand, *Civilisation matérielle, économique et capitalisme*, Armand Colin, París, 1979.
- Brooker, Paul, *Non-Democratic Regimes*, Palgrave Macmillan, Londres, 2013.
- Brown, Wendy, *Politics out of History*, Princeton University Press, Princeton, 2001.
- Brown, Wendy, *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2006.
- Brown Wendy, *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, Nueva York, 2010.
- Browne Sartori, Rodrigo, "Revisiones para la inmaterialidad del trabajo: comunicación-crítica para una genealogía de la ausencia del Estado", en *Redes*, n°. 4, 2007, ps. 225-254.
- Brunner, Otto, *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*, Editorial Alfa, Buenos Aires, 1976.
- Buck-Morss, Susan, *Hegel, Haiti and Universal History*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2009.
- Bull, Hedley y Adam Watson, *The Expansion of International Society*, Clarendon Press, Oxford, 1984.
- Bull, Hedley, *The Anarchical Society: a study of order in world politics*, Macmillan, Basingstoke, 1988.
- Burin, Eric, *Slavery and the Peculiar Solution: A History of the American Colonization Society*, University Press of Florida, Gainesville, 2005.
- Busso, Hugo Aníbal, "'Salirse de juego'. Perspectivas de articulación teórica entre la crítica decolonial transmoderna y las reflexiones de Foucault y Deleuze", en *Tabula Rasa*, n°. 16, 2012, ps. 103-120.
- Butler, Judith, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós, Buenos Aires, 2002.
- Butler, Judith, "Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon", Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009.
- C.A.S.E. Collective, "Critical Approaches to Security in Europe: A Networked Manifesto", en *Security Dialogue*, vol. 37, n°. 4, 2006, ps. 443-487.

- Cairo, Heriberto y Ramón Grosfoguel (et. al.), *Descolonizar la modernidad, Decolonizar Europa: Un diálogo Europa-América Latina*, Iepala, Madrid, 2010.
- Campbell, David y Michael J. Shapiro (eds.), *Moral Spaces. Rethinking Ethics and World Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999.
- Campbell, David, “Global Inscription: How Foreign Policy Constitutes the United States”, en *Alternatives*, vol. 15, n°. 3, 1990, ps. 263-286.
- Campbell, David, *Politics without principle. Sovereignty, Ethics and the Narratives of the Gulf War*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 1993.
- Campbell, David, *Writing Security: United States Foreign Policy and Politics of Identity*, University of Minnesota Press, Minnesota, 1998.
- Campbell, David, “Beyond Image and Reality: Critique and Resistance in the Age of Spectacle”, en *Public Culture*, vol. 20, n°. 3, 2008, ps. 539-550.
- Campbell, Susanna, Chandler, David y Meera Sabaratnam (eds.), *A Liberal Peace? The Problems and Practices of Peacebuilding*, Zed Books, Nueva York, 2001.
- Campione, Daniel, “Hegemonía y contrahegemonía en la América Latina de hoy- Algunos apuntes hacia una nueva época”, en *Herramienta debate y crítica marxista*, [disponible en línea en: <http://www.herramienta.com.ar/teoria-critica-y-marxismo-occidental/hegemonia-y-contrahegemonia-en-la-america-latina-de-hoy-apuntes>].
- Camus, Albert, *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 2013.
- Cardoso, Fernando Henrique y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1967.
- Cardoso, Fernando Henrique, ¿“Teoría de la dependencia’ o análisis de situaciones concretas de dependencia?”, en *Revista Latinoamericana de Ciencia Política*, vol. 1, n° 3, 1970.
- Carpentier, Alejo, *El reino de este mundo*, Seix Barral, Barcelona, 2012.
- Carr, Edward H., *Las condiciones de paz*, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1943.
- Carr, Edward H., *The Twenty Years’ Crisis 1919-1939: An Introduction to the study of International Relations*, Macmillan, Londres, 1970.
- Casaús, Arzú, Marta E., “La creación de nuevos espacios a principios del siglo XX: la influencia de redes intelectuales teosóficas en la opinión pública

- centroamericana (1920-1930)", en Casaús Arzú, Marta E. y García Giráldez, Teresa, *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*, F&G Editores, Guatemala, 2005.
- Casaús Arzú, Marta E., *Genocidio: La máxima expresión del racismo en Guatemala. Una aproximación histórica y una reflexión*, FyG Editores, Ciudad de Guatemala, 2008.
- Casaús, Arzú, Marta E., "Genocidio: La máxima expresión del racismo en Guatemala. Una interpretación histórica y una reflexión", en *Cuadernos del Presente Imperfecto 4*, F&G Editores, Guatemala, 2008, ps. 1-76.
- Casaús Arzú, Marta E., "La representación del otro en las élites intelectuales europeas y latinoamericanas: un siglo de pensamiento racista. 1830-1930", en *Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, n° XL, 2010, ps. 13-44.
- Cascardi, Anthony J., "Remembering", en *Review of Metaphysics*, vol. 38, 1984, ps. 275-302.
- Cashmore, Ellis y James Jennings (eds.), *Racism. Essential Readings*, Sage, Nueva Deli, 2001.
- Casimir, Jean, "From Saint-Domingue to Haiti: To Live Again or to Live at Last!", en Geggus, David Patrick y Norman Fiering, *The World of the Haitian Revolution*, Indiana University Press, Bloomington, 2009.
- Castañeda Delgado, Paulino, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México D.F., 1996.
- Castor, Suzy, "Significado histórico de la Revolución de Saint-Domingue", en *Osal*, vol. 4, n° 12, 2003, ps. 205-215.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá, 2007.
- Castro-Gómez, Santiago, "Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'", en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000.

- Castro-Gómez, Santiago, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en Nueva Granada (1750-1816)*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2004.
- Castro-Gómez, Santiago, “El capítulo faltante de Imperio: La reorganización posmoderna de la colonialidad en el capitalismo posfordista”, en *Multitudes: Review politique, artistique, philosophique*, n°. 26, 2006.
- Castro-Gómez, Santiago, “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, en Castro-Gómez, Santiago y Grosfôguel, Ramón (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.
- Castro-Gómez, Santiago, “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, en *Tabula Rasa*, n°. 6, 2007, ps. 153-172.
- Césaire, Aimé, “Victor Schœlcher et l’abolition de l’esclavage”, en Schœlcher, Victor, *Esclavage et colonization*, Presses Universitaires de France, París, 2007. [Versión en castellano: “Victor Schœlcher y la abolición de la esclavitud”, en *Relaciones Internacionales*, n°. 25, 2014, ps. 143-168].
- Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2009.
- Césaire, Aimé, *Toussaint Louverture: La Révolution française et le problème colonial*, Club français du libre, París, 1967.
- Chakrabarty, Dipesh, “La historia subalterna como pensamiento político”, Mezzadra, Sandro (comp.), *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2008.
- Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, 2008.
- Chandler, David, *Empire in Denial*, Pluto, Londres, 2006.
- Childs, Frances Sergeant, *French Refugee Life in the United States: An American Chapter of the French Revolution*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1940.
- Chowdry, Geeta, “Edward Said and Contrapuntal Reading: Implications for Critical Interventions in International Relations”, en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 36, n°. 1, 2007, ps. 101-116.
- Chukwudi Eze, Emmanuel (ed.), *Race and Enlightenment: A Reader*, Blackwell Publishers, Cambridge, 1997.



- Chukwudi Eze, Emmanuel, “El color de la razón: La idea de ‘raza’ en la antropología de Kant”, en Mignolo, Walter (comp.), *Capitalismo y geopolítica: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001.
- Cinéas, Fritz N., “Haitian Ambassador Deplores AIDS Connection”, en *New England Journal of Medicine*, n°. 309, 1983, ps. 668-699.
- Connolly, William E., *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.
- Connolly, William, *Pluralism*, Duke University Press, Durham, 2005.
- Cooley, Martha, “Haiti: The AIDS Stigma”, en *NACLA*, vol. 17, n°. 5, 1983, ps. 47-48.
- Cooper, Anna Julia, *Slavery and the French and Haitian Revolutionists: L’attitude de la France à l’égard de l’esclavage pendant la Révolution*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, 2006.
- Cooper, Robert, “The post-modern state and the world order”, en *Demos*, 2000, ps. 1-43 [disponible en línea: <http://www.demos.co.uk/files/postmodernstate.pdf>].
- Cooper, Robert, *The Breaking of Nations: Order and Chaos in the Twenty-First Century*, Grove Press, Nueva York, 2004.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine y Éric Mesnard, *Ser esclavo en África y América entre los siglos XV y XIX*, La Catarata y Casa África, Madrid, 2015.
- Costa Buranelli, Filippo, “Knockin’ on Heaven’s Door: Russia, Central Asia and the Mediated Expansion of International Society”, *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 42, n°. 3, 2014, ps. 817-836.
- Cox, Robert, “Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory”, en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 10, n°. 2, 1981, ps. 126-155.
- Crenshaw, Kimberle, “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, en *The University of Chicago Legal Forum*, n°. 140, 1989, ps. 139-169.
- Crenshaw, Kimberle, Gotanda, Neil, Peller, Gary y Kendall Thomas (eds.) *Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement*, The New Press, Nueva York, 1995.

- Dahl, Robert, "On the concept of power", en *Behavioral Science*, n.º. 2, 1957, ps. 202-225.
- Dahl, Robert, *Who governs? Democracy and Power in an American City*, Yale University Press, New Heaven, 1961.
- Dash, J. Michael, *Haiti and the United States: National Stereotypes and the Literary Imagination*, St. Martin Press, Nueva York, 1997.
- Geggus, David Patrick, *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, Columbia, University of South Carolina Press, 2001.
- Davidson, Maria del Guadalupe, *The Rhetoric of Race. Towards a Revolutionary Construction of Black Identity*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2006.
- De Man, Paul, *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*, Lumen, Barcelona, 1990.
- De Man, Paul, *Resistencia a la Teoría*, Visor, Madrid, 1990.
- De Salas Ortueta, Javier, "Ideales ilustrados y realidad histórica: Jefferson ante la esclavitud y los indios", en Villaverde Rico, María José y Gerardo López Sastre (eds.), *Civilizados y Salvajes. La mirada de los Ilustrados sobre el mundo no europeo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2015.
- De Sousa Santos, Boaventura, "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes", en Cairo, Heriberto y Ramón Grosfoguel (et. al.), *Descolonizar la modernidad, Decolonizar Europa: Un diálogo Europa-América Latina*, Iepala, Madrid, 2010, ps. 101-146. Traducido por Keina Espiñeira González.
- De Sousa-Santos, Boaventura, *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*, CLACSO y Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010.
- De Sousa Santos, Boaventura y Maria Paula Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Akal, Madrid, 2014.
- Debbash, Yvan, *Couleur et liberté. Le jeu de critère ethnique dans les colonies francaises*, PUF, París, 1948.
- Debien, Gabriel, *Les esclaves aux Antilles francaises, XVIIe-XVIIIe siècles*, Société d'histoire de la Guadeloupe, Basse-Terre, 1974.
- Deer, Noel, *The History of Sugar*, II vols., Chapman and Hall, Londres, 1949-1950.

- Del Águila, Rafael, *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*, Taurus, Madrid, 2008.
- Del Arenal, Celestino, *Introducción a las Relaciones Internacionales*, Tecnos, Madrid, 2007.
- Delacroix, Christian, François Dosse y Patrick Garcia (dirs.), *Historicidades*, Waldhuter, Buenos Aires, 2010.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *El Antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre Textos, Valencia, 2002.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari, *Rizoma. Introducción*, Pre-Textos, Valencia, 2010.
- Deleuze, Gilles, “¿Qué es un dispositivo?”, en Barbier, Etienne (et. al.), *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- Deleuze, Gilles, *El saber: Curso sobre Foucault*, Tomo I, Cactus, Buenos Aires, 2013.
- Deleuze, Gilles, *El poder: Curso sobre Foucault*, Tomo II, Cactus, Buenos Aires, 2014.
- Devés Valdés, Eduardo y Ricardo Melgar Bao, “Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos, 1920-1939”, en *Cuadernos Americanos*, n° 78, 1999, ps. 137-152.
- Di Razza, Namie, *L'ONU en Haïti depuis 2004*, L'Harmattan, París, 2010.
- Di Tella, Torcuato S., *La rebelión de esclavos de Haití*, Ediciones del Ides 2, Buenos Aires, 1984.
- Dieudé, Aude, *Toussaint Louverture and Haiti's History as Muse: Legacies of Colonial and Postcolonial Resistance in Francophone African and Caribbean Corpus*, Tesis doctoral, Duke University, 2013.
- Dixon, Chris, *African America and Haiti: Emigration and Black Nationalism in the Nineteenth Century*, Greenwood Press, Westport, 2000.
- Domínguez Sánchez, Mario, “Foucault, el liberalismo y la crítica de la filosofía política”, en *Tabula Rasa*, n° 16, 2012, ps. 187-212.
- Donnelly, Jack, “La Construcción Social de los derechos humanos”, en *Relaciones Internacionales*, n° 17, 2011, ps. 153-184. Traducido por Virginia Rodríguez.

- Donnelly, Jack, "Sovereign Inequalities and Hierarchy in Anarchy: American Power and International Society", en *European Journal of International Relations*, vol. 12, n.º. 2, 2006, ps. 139-170.
- Dorigny, Marcel (ed.), *The Abolition of Slavery: From Léger-Félicité Sonthonax to Victor Schœlcher, 1793, 1794, 1848*, Berghahn Books, Nueva York, 2003.
- Dos Santos, Theotônio, *Imperialismo y dependencia*, Era, México D.F., 1978.
- Dos Santos, Theotônio, *La crisis Norte-Americana y América Latina*, Editorial PLA, Santiago, 1970.
- Dostoevsky, Fiodor, "The Grand Inquisitor", en *Notes from Underground y The Grand Inquisitor*, E.P. Dutton, Nueva York, 1960. Editado y traducido por Ralph E. Matlaw.
- Doty, Roxanne Lynn, *Imperial Encounters: The Politics of Representation in North-South Relations*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996.
- Du Bois, W.E.B., *The Souls of the Black Folk*, Penguin Books, Nueva York, 1996.
- Dubois, Laurent y John D. Garrigus, *Slave Revolution in the Caribbean 1789-1804. A Brief History with Documents*, Bedford/St.Martin's, Boston, 2006.
- Dubois, Laurent, *A Colony of Citizens: Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, Omohundro Institute of Early American History and Culture/University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004.
- Dubois, Laurent, *Avengers of the New World. The Story of the Haitian Revolution*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge y Londres, 2004.
- Dubois, Laurent, *Haiti: The Aftershocks of History*, Metropolitan Books, Nueva York, 2012.
- Duchet Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Maspero, París, 1971.
- Dudziak, Mary L., *Cold War Civil Rights: Race and the Image of American Democracy*, Princeton University Press, Princeton, 2000.
- Duffield, Mark R., *Development, Security and Unending War: Governing the World of Peoples*, Polity, Cambridge, 2007.
- Dussel, Enrique, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983.

- Dussel, Enrique, “El encubrimiento del otro: hacia el origen del ‘mito’ de la modernidad”, Conferencias en la Universidad de Frankfurt, 1992 [disponible en línea:  
<http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/html/23.html>].
- Dussel, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*, Biblioteca Indígena, La Paz, 1995.
- Dussel, Enrique, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000.
- Dussel, Enrique, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2007.
- Dussel, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007.
- Dussel, Enrique, “Descolonización de la filosofía política: Ayer y Hoy”, en Cairo, Heriberto y Ramón Grosfoguel (et. al.), *Descolonizar la modernidad, Descolonizar Europa: Un diálogo Europa-América Latina*, Iepala, Madrid, 2010.
- Eagleton, Terry, *Las ilusiones del postmodernismo*, Paidós, Buenos Aires, 1997.
- Eagleton, Terry, *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005.
- Eagleton, Terry, *La estética como ideología*, Trotta, Madrid, 2006.
- Eagleton-Pierce, Matthew, “Advancing a Reflexive International Relations”, en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 39, nº.3, 2011, ps. 805-823.
- Eckstein, Susan, *The Immigrant Divide: How Cuban Americans Changed the U.S. and Their Homeland*, Routledge, Nueva York, 2009.
- Edkins, Jenny, *Poststructuralism and International Relations. Bringing the Political Back In*, Lynne Rienner Publishers, Boulder y Londres, 1999.
- Elias, Norbert, *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1987.
- Essed, Philomena, *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*, Sage, Londres, 1991.

- Fanon, Frantz, *Los condenados de la Tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2003.
- Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009.
- Farmer, Paul, *AIDS and Accusation: Haiti and the Geography of Blame*, University of California Press, Berkeley, 1992.
- Farmer, Paul, *Haití para qué: usos y abusos de Haití*, Editorial Hiru, Hondarribia, 2002.
- Fatton, Robert, *Haiti's Predatory Republic: The Unending Transition to Democracy*, Lynne Rienner Publishing, Boulder y Londres, 2002.
- Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2010. Traducido por Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza.
- Ferguson, James, *Papa Doc, Baby Doc. Haiti and the Duvaliers*, Basil Blackwell, Oxford, 1987.
- Fernández Retamar, Roberto, *Algunos usos de civilización y barbarie*, Letra Buena, Buenos Aires, 1993.
- Fick, Carolyn E., *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*, University of Tennessee Press, Knoxville, 1990.
- Filbert, Elizabeth y Gérard Pierre-Charles, *Haiti bajo la opresión de los Duvalier: Textos de diversas organizaciones y personalidades de Haití*, Universidad Autónoma de Sinaloa, Culiacán, 1980.
- Finnemore, Martha y Kathryn Sikkink, "International Norm Dynamics and Political Change", en *International Organization*, vol. 52, n°. 4, 1998, ps. 887-917.
- Finnemore, Martha, "Constructing Norms of Humanitarian Intervention" en Peter J. Katzenstein (ed.), *The Culture of National Security: Norms, Identity, and World Politics*, Columbia University Press, Nueva York, 1996.
- Fischer, Sibylle, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Duke University Press, Londres, 2004.
- Fitzgerald, Valpi, "Global Linkages, Vulnerable Economies and the Outbreak of Conflict", en *Development: Journal of the Society for International Development*, vol. 42, n°. 3, 1999, ps. 57-64.
- Fonseca, Melody y Ari Jerrems, "Pensamiento decolonial: ¿una 'nueva' apuesta en las RRII?", en *Relaciones Internacionales*, n°. 19, 2012, ps. 103-121.

- Fonseca, Melody y Ari Jerrems, “Why Decolonise International Relations Theory?”, en working paper presentado en BISA, en junio de 2012 [disponible en línea: [https://www.academia.edu/2140460/Why\\_Decolonise\\_International\\_Relations\\_Theory](https://www.academia.edu/2140460/Why_Decolonise_International_Relations_Theory)].
- Fonseca, Melody, “‘We Must Kill the Bandits’: Identidad, alteridad y estado de excepción en Haití (2004-2006)”, en *Relaciones Internacionales*, n.º. 29. 2015, ps. 11-31.
- Fonseca, Melody, “El sujeto del no ser en las Relaciones Internacionales”, ponencia presentada en el XX Congreso Mundial de Ciencia Política, Asociación Internacional de Ciencia Política (IPSA), Madrid, julio de 2012.
- Fordham, Monroe, “Nineteenth-Century Black Thought in the United States: Some Influences of the Santo Domingo Revolution”, en *Journal of Black Studies*, vol. 6, 1976, ps. 115-126.
- Foucault, Michel, “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)” en *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2013. Editado y traducido por Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo.
- Foucault, Michel, “El sujeto y el poder”, en *Revista mexicana de sociología*, vol. 50, n.º. 3, 1988.
- Foucault, Michel, “Filosofía y psicología (Conversación con Alain Badiou, 1965)”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013. Editado por Edgardo Castro.
- Foucault, Michel, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III* Barcelona, Paidós, 1999. Editado e introducido por Ángel Gabilondo.
- Foucault, Michel, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid, 2008. Editado por Miguel Morey.
- Foucault, Michel, “Two Lectures”, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Pantheon, Nueva York, 1980. Editado por Collin Gordon.
- Foucault, Michel, *Estrategias de Poder, Obras Esenciales*, Paidós, Barcelona, 1999. Editado por Julia Varela y Fernando Álvarez Uría.
- Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France, 1975-1976*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.

- Foucault, Michel, *Dit et Écrits, 1954-1988*, Gallimard, París, 1994. Editado por Defert y Ewald.
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 2011. Traducido por Alberto González Troyano.
- Foucault, Michel, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México D.F., 1999.
- Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France 1978-1979*, Akal, Madrid, 2012.
- Foucault, Michel, *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1985, p. 187.
- Foucault, Michel, *Seguridad, territorio y población: Curso en el Collège de France, 1977-1978*, Akal, Madrid, 2008.
- Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France, 1977-1978*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- Foucault, Michel, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, Vintage Books, Nueva York, 1990. Traducido por Robert Hurley.
- Foucault, Michel, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009. Traducido por Ariel Dillon.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 2009. Traducido por Aurelio Garzón del Camino.
- Fouchard, Jean, *The Haitian Maroons: Liberty or Death*, Edward W. Blyden Press, Nueva York, 1981.
- Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1995.
- Franco, José Luciano, *Serie: La batalla por el dominio del Caribe y el Golfo de México. Historia de la Revolución de Haití*, Academia de Ciencias de Cuba, La Habana, 1966.
- Frank, André Gunder, *El desarrollo del subdesarrollo: un ensayo autobiográfico*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1991.
- Franzé, Javier, “Tocqueville y la ciudadanía como pilar de la libertad (apuntes sobre *El Antiguo Régimen y la Revolución*)”, en *Sistema*, nº 117, 1993, ps. 109-115.
- Frederick B., *FDR's Good Neighbor Policy: Sixty Years of Generally Gentle Chaos*, University of Texas Press, Austin, 1995.



- Frederikson, George M., *Race, Ethnicity and National Identity in France and the United States: A Comparative Historical Overview*, ponencia presentada en “Collective Degradation: Slavery and the Constitution of Race/ Fifth Annual Gilder Lehrman Center International Conference”, Yale University, New Haven, del 7 al 8 de noviembre de 2003.
- Galcerán Huruet, Monserrat, “El análisis del poder: Foucault y la teoría decolonial”, en *Tabula Rasa*, n°. 16, 2012, ps. 59-77.
- Galli, Carlo, *Political Spaces and Global War*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 2010.
- Gallie, Walter Bryce, “Essentially contested concepts”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, n°. 56, 1955-1956, ps. 167-198.
- Garay Montañez, Nilda, “Las Declaraciones de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana de 1791 y de Independencia de Haití de 1804 en el proceso de positivación de los derechos fundamentales. Aportes desde el constitucionalismo feminista”, en *Letras Jurídicas*, n°. 28, 2013, ps. 87-107.
- García, Manuel Andrés, “Pensamiento ilustrado y discriminación política en los primeros estados americanos”, en González Fisac, Jesús (ed.), *Barbarie y civilización. XVI Encuentro de la Ilustración al Romanticismo: Cádiz, América y Europa ante la modernidad, 1750-1850*, Editorial UCA, Cádiz, 2014.
- Garraway, Doris L., *The Libertine Colony: Creolization in the Early French Caribbean*, Duke University Press, Durham, 2005.
- Garrigus, John D., “Colour, Class and Identity on the Eve of the Haitian Revolution: Saint-Domingue’s Free Coloured Elite as *Colons américains*”, en *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, vol. 17, n°. 1, 1996, ps. 20-43.
- Gauthier, Florence, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution*, PUF, París, 1992.
- Gedeon, Jean, *La Reconstruction d’Haïti, l’extrême pauvreté: un an jeer fondamental*, L’Harmattan, París, 2011.
- Geggus, David Patrick y Norman Fiering, *The World of the Haitian Revolution*, Indiana University Press, Bloomington, 2009.
- Geggus, David Patrick, *Slavery, War, and Revolution: The British Occupation of Saint Domingue, 1793-1798*, Clarendon Press, Oxford, 1982.

- George, Jim, "Leo Strauss, Neoconservatism and US Foreign Policy: Esoteric Nihilism and the Bush Doctrine", en *International Politics*, vol. 42, 2005, ps. 174-202.
- George, Jim, *Discourse of Global Politics: A Critical (Re)Introduction to International Relations*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 1994.
- GESCO, "Los avatares de la crítica decolonial", Entrevista a Santiago Castro-Gómez por el Grupo de Estudios sobre Colonialidad, en *Tabula Rasa*, n°. 16, 2012, ps. 213-230.
- Giddens, Anthony, "'Power' in the Recent Writings of Talcott Parsons", en *Sociology*, n°. 2, 1968, ps. 257-272.
- Girard, Philippe R., "Caribbean genocide: racial war in Haiti, 1802-1804", en *Patterns of Prejudice*, vol. 39, n°. 2, 2005, ps. 138-161.
- Githiora, Chege, *Afro-Mexicans. Discourse of Race and Identity in the African Diaspora*, Africa World Press, Trenton, 2008.
- Goldberg, David T., *Anatomy of Racism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990.
- Goldberg, David T., *The Racial State*, Blackwell, Oxford, 2001.
- Goldberg, David T., "The Global Reach of Raceless States", en Gounari, Panayota y Donaldo Macedo, *The Globalization of Racism*, Paradigm Publisher, Boulder, 2006.
- Goldstein Judith y Robert O. Kehoane (eds.), *Ideas and Foreign Policy: Beliefs, Institutions, and Political Change*, Cornell University Press, Ithaca, 1993.
- Goldstein Sepinwall, Alyssa, "The Specter of Saint-Domingue: American and French Reactions to the Haitian Revolution", en Geggus, David Patrick, *Slavery, War, and Revolution: The British Occupation of Saint Domingue, 1793-1798*, Clarendon Press, Oxford, 1982.
- Goldstein Sepinwall, Alyssa, *The Abbé Grégoire and the French Revolution: The Making of Modern Universalism*, University of California Press, Berkeley, 2005.
- Goldstein Sepinwall, Alyssa (ed.), *Haitian History. New Perspectives*, Routledge, Nueva York y Londres, 2013.
- Gong, Gerrit W., *The Standard of 'Civilization' in International Society*, Oxford University Press, Oxford, 1984.

- González, Javier M. y Ana Inés López-Accotto, “Haití: Los inciertos caminos hacia la democracia”, en *América latina hoy: Revista de ciencias sociales*, vol. 13, 1996, ps. 27-34.
- González-Alcantud, José Antonio, *Racismo elegante. De la teoría de las razas a la invisibilidad del racismo cotidiano*, Bellaterra, Barcelona, 2011.
- Gordon, Lewis R., *Bad Faith and Antiracist Racism*, Amherst, Humanity Books, 1995.
- Gordon, Lewis R., “A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon”, Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.
- Gorris, Henriett, *The impact of the Congressional Black Caucus on United States foreign policy: Haiti and the Haitian refugees, 1991-1994*, Disertación doctoral, University of Miami, 2000.
- Gounari, Panayota y Donaldo Macedo, “Globalization and the Unleashing of New Racism. An Introduction”, en Gounari, Panayota y Donaldo Macedo, *The Globalization of Racism*, Paradigm Publisher, Boulder, 2006.
- Goveia, Elsa, “The West Indian Slave Laws of the Eighteenth Century”, en *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 4, 1960, ps. 75-105.
- Goveia, Elsa, *Slave Society in the British Leeward island at the End of the Eighteenth Century*, Yale University Press, New Haven, 1965
- Grafenstein, Johanna von, “Haití en los años 1859-1915: Carácter y determinaciones de su proceso político”, en *Secuencia*, n.º. 9, 1987, ps. 81-94.
- Grafenstein, Johanna Von, *Haití, una historia breve*, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, Alianza Editorial Mexicana, Guadalajara, 1988.
- Grafenstein, Johanna Von, “Haití en el siglo XIX: desde la Revolución de esclavos hasta la ocupación norteamericana (1791-1915)”, en *Istor*, año XII, n.º. 46, 2011, ps. 3-32.
- Graham, Linda J., “Discourse analysis and the critical use of Foucault”. Ponencia presentada en la Australian Association for Research in Education, Sydney, 27 de noviembre al 1 de diciembre de 2005.
- Grosfoguel, Ramón, “Transmodernity, border thinking, and global coloniality: Decolonizing political economy and postcolonial studies”, en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º. 80, 2008, ps. 1-23.

- Grosfoguel, Ramón, “Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial”, en *Tabula Rasa*, nº 9, 2008, ps. 199-215.
- Grosfoguel, Ramón, “Philosophical Introduction” en *Decolonizing Knowledge and Power: Postcolonial Studies, Decolonial Horizons*, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, 2010. Curso de verano.
- Grosfoguel, Ramón, “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos” [disponible en línea: [www.cidob.org/en/content/.../97-108\\_RAMON+GROSFOGUEL.pdf](http://www.cidob.org/en/content/.../97-108_RAMON+GROSFOGUEL.pdf)].
- Grosfoguel, Ramón, “Retos de los estudios étnicos en Estados Unidos en el sistema universitario global occidentalizado”, en *Relaciones Internacionales*, nº. 19, 2012, ps. 13-26.
- Grosfoguel, Ramón, “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”, en *Tabula Rasa*, nº. 19, julio-diciembre, 2013, p. 31-58.
- Gruffydd Jones, Branwen (ed.), *Decolonizing International Relations*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, 2006.
- Gruffydd Jones, Branwen, “Race in the Ontology of International Order”, en *Political Studies*, vol. 56, nº. 4, 2008, ps. 907-927.
- Gruffydd Jones, Branwen, “‘Good governance’ and ‘state failure’: the pseudo-science of statesmen in our times”, en Anievas, Alexander (et. al.), *Race and Racism in International Relations. Confronting the global colour line*, Routledge, Londres y Nueva York, 2015, ps. 62-80.
- Grüner, Eduardo, *La oscuridad y las luces: Capitalismo, cultura y revolución*, Edhasa, Buenos Aires, 2010.
- Guillaume, Xavier y Jef Huysmans (eds.), *Citizenship and Security The Constitution of Political Being*, PRIO New Security Studies, Routledge, Abingdon, 2013.
- Guillaume, Xavier, “Unveiling the ‘International’: Process, Identity and Alterity”, en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 35, nº. 3, 2007, ps. 741-758.
- Guillaumin, Colette, *Racism, Sexism, Power and Ideology*, Routledge, Londres, 1995.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.

- Hall, Stuart, y Paul De Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
- Hansen, Jonathan M., *Guantánamo: An American History*, Hill & Wang, Nueva York, 2011.
- Hansen, Lene, *Security as Practice: Discourse Analysis and the Bosnian War*, Routledge, Nueva York, 2006.
- Haraway, Donna J., *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, Nueva York, 1991.
- Hardt, Michael y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005.
- Harris, Cheryl, “Whiteness as Property”, en *Harvard Law Review*, vol. 106, n.º. 8, 1993, ps. 1709-1791.
- Harris, Frederick C. y Robert C. Lieberman, “Racial Inequality after Racism: How Institutions Hold Back African Americans”, en *Foreign Affairs*, vol. 94, n.º. 2, 2015, ps. 9-20.
- Harrison, Faye V. y Donald Nonini, “Introduction to W.E.B. Du Bois and anthropology”, en *Critical Anthropology*, vol. 12, n.º. 3, 1992, ps. 229-237.
- Harrison, Faye V., “The Persistence Power of ‘Race’ in the Cultural and Political Economy of Racism”, en *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, 1995, ps. 47-74.
- Hartog, François, *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*, Seuil, París, 2003.
- Hector, Michel, *La Révolution française et Haiti: filiations, ruptures, nouvelles dimensions*, Société haitienne d'histoire et de géographie/Editions H. Deschamps, Puerto Príncipe, 1995.
- Heinl, Robert D. y Nancy G. Heinl, *Written in Blood, The Story of the Haitian People 1492-1995*, University Press of America, Lanham, 1996. Editado por Michael Heinl.
- Helman, Gerald B. y Steven R. Ratner, “Saving Failed States”, en *Foreign Policy*, n.º. 89, 1993, ps. 3-20.
- Henderson, Errol A., “Hidden in plain sight: racism in international relations theory”, en Anievas, Alexander (et. al.), *Race and Racism in International Relations. Confronting the global colour line*, Routledge, Londres y Nueva York, 2015.

- Hesse, Barnor, "Racialized Modernity: An Analytics of White Mythologies", en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, n°. 4, 2007, ps. 643-663.
- Hobsbawm, Eric. J, *On History*, The New Press, Nueva York, 1997.
- Hobson, John M., "The Twin Self-Delusions of IR: Why 'Hierarchy' and Not 'Anarchy' is the Core Concept of IR", en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 42, n°. 3, 2014, ps. 557-575.
- Hobson, John M., *The Eurocentric conception of World Politics. Western International Theory, 1760-2010*, Cambridge University Press, Nueva York, 2012.
- Hook, Derek, "'Pre-Discursive' Racism", en *Journal of Community and Applied Social Psychology*, n°. 16, 2006, ps. 207-232.
- Howard, David, "La teoría del discurso", en Marsh, David y Gerry Stoker (eds.), *Teoría y métodos de la ciencia política*, Alianza, Madrid, 1997.
- Human Rights Watch, *Haiti's Rendezvous with History. The Case of Jean-Claude Duvalier*, abril 2001.
- Hunt, Michael, *Ideology and US Foreign Policy*, Yale University Press, New Haven, 1987.
- Hutchings, Kimberly, "Dialogue between Whom? The Role of the West/Non-West Distinction in Promoting Global Dialogue in IR", en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 39, n°.3, 2011, ps. 639-647.
- Iñiguez de Heredia, Marta, "Prácticas y Procesos en las Relaciones Internacionales", en *Relaciones Internacionales*, n°. 24, 2013, ps. 11-31.
- Irele, F. Abiola y Biodun Jeyifo (eds.), *The Oxford Encyclopedia of African Thought, vol. I. Abolitionism-Imperialism*, Oxford University Press, Oxford, 2010.
- Jabardo, Mercedes (ed.), *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2012.
- James, C.L.R., *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2003.
- Jarvis, D.S.L., *International Relations and the Challenge of Postmodernism. Defending the Discipline*, University of South Carolina Press, Columbia, 2000.
- Jaurès, Jean, *Historia Socialista de la Revolución Francesa. Tomo II. La Obra de la Asamblea Constituyente*, Editorial Poseidón, Buenos Aires, 1946.

- Johnson, Jamie, "Linear Time: The ethical encounter in Afghanistan", en The 9<sup>th</sup> Aberystwth-Lancaster Graduate Colloquium, Aberystwyth University, 2 al de junio de 2011.
- Jordan, Winthrop D., *The White Man's Burden. Historical Origins of Racism in the United States*, Oxford University Press, Nueva York, 1974.
- Kagan, Robert, "The Benevolent Empire", en *Foreign Policy*, n°. 111, verano, 1998, p. 24-35.
- Kagan, Robert, *The Return of History and the End of Dreams*, Atlantic Books, Londres, 2008.
- Kaplan, Amy, *The Anarchy of Empire in the Making of U.S. Culture*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.
- Katzenstein, Peter, *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*, Columbia University Press, Nueva York, 1996.
- Kennedy, Paul, *Hacia el siglo XXI*, Plaza & Janés, Barcelona, 1993.
- Kilroy, David "“Being a Member of the Colored Race’: The Mission of Charles Young, Military Attaché to Haiti, 1904-1907”, en Calargé, Carla, Dalleo, Raphael, Duno-Gottberg, Luis y Clevis Headley (eds.), *Haiti and The Americas*, University Press of Mississippi, Jackson, 2013.
- Kissinger, Henry, *Diplomacia*, Ediciones B, Barcelona, 1996. Traducido por Monica Utrilla.
- Korngold, Ralph, *Citizen Toussaint*, Greenwood Press, Westport, 1979.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Por una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Koselleck, Reinhart, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Kothari, Uma, "Critiquing 'race' and racism in development discourse and practice", en *Progress in Development Studies*, vol. 6, n°. 1, 2006, ps. 1-7.
- Koutopoulus, Kyriakos, *The Logics of Social Structures*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Krishna, Sankaran, "Race, Amnesia, and the Education of IR", en Gruffydd Jones, Branwen (ed.), *Decolonizing International Relations*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, 2006.

- Lacerte, Robert K., "The Evolution of Land and Labour in the Haitian Revolution, 1791-1820", en *The Americas*, vol. 34, n.º. 4, 1978, ps. 449-459.
- Laffey, Mark y Jutta Weldes, "Beyond Belief: Ideas and Symbolic Technologies in the Study of International Relations", en *European Journal of International Relations*, vol. 3, n.º. 2 1997, ps. 193-237.
- Lake, Anthony, "Confronting Backlash States", en *Foreign Affairs*, vol. 73, n.º. 2, 1994, ps. 45-55.
- Langley, Lester D., *The Americas in the Age of Revolution 1750-1850*, Yale University Press, New Haven, 1996.
- Laviña, Javier, "Tambores y cimarrones en el Caribe", en *América Negra*, n.º. 9, 1995, ps. 95-106.
- Le Baron, Ronald D. y Alexander Moore, "The Case for a Haitian Origin of the AIDS Epidemic", en Feldman, Douglas A. y Thomas M. Johnson (eds.), *The Social Dimensions of AIDS: Method and Theory*, Praeger, Nueva York, 1986.
- Leatherman, Janie (ed.), *Discipline and Punishment in Global Politics: Illusions of Control*, Palgrave-Macmillan, Nueva York, 2008.
- Lebow, Richard Ned, "Identity and International Relations", en *International Relations*, vol. 22, n.º. 4, 2008, ps. 473-492.
- Leonard, Mark (ed.), *Re-Ordering the World: The long-term implications of 11 September*, Foreign Policy Centre, Londres, 2002.
- Lepe-Carrión, Patricio, "Civilización y barbarie. La instauración de la 'diferencia colonial' durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como 'diferencia cultural'", en *Andamios*, vol. 9, n.º. 20, 2012, ps. 63-88.
- Lewis, Bernard, "The Roots of Muslim Rage", en *The Atlantic*, septiembre de 1990.
- Linebaugh, Peter y Rediker, Marcus, *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Crítica, Barcelona, 2005.
- Lokke, Carl Ludwig "Jefferson and the Leclerc Expedition", en *American Historical Review*, vol. 33, n.º. 2, 1928, ps. 322-328.
- Lorde, Audre, *Sister Outside*, Crossing Press, Trumansberg, 1984.
- Lucena, Manuel, *Breve Historia de Latinoamérica. De la independencia de Haití (1804) a los caminos de la socialdemocracia*, Cátedra, Madrid, 2007.



- Lukes, Steven, *El poder. Un enfoque radical*, Siglo XXI, Madrid, 1985. Traducido por Jorge Deike.
- Lukes, Steven, *Power: A Radical View*, 2<sup>da</sup> ed., Palgrave Macmillan, Nueva York, 2005.
- Lundahl, Mats “History as an Obstacle to Change: The Case of Haiti”, en *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 31, n<sup>o</sup>. ½, 1989, ps. 1-21.
- Lynn Doty, Roxanne, “The Bounds of ‘Race’ in International Relations”, en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 22, n<sup>o</sup>. 3, 1993, ps. 443-461.
- Lynn Doty, Roxanne, *Imperial Encounters. The Politics of Representation in North-South Relations*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996.
- Liotard, Jean-François, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, París, 2010.
- Maalouf, Amin, *Identidades asesinas*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- Mac Ginty, Roger y Oliver P. Richmond, “Myth or Reality: Opposing Views on the Liberal Peace and Post-war Reconstruction”, en *Global Society*, vol. 21, n<sup>o</sup>. 4, 2007, ps. 491-497.
- Maingot, Anthony P., “Haiti: Problems of a Transition to Democracy in an Authoritarian Soft State”, en *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 28, n<sup>o</sup>. 4, 1986-1987, ps. 75-102.
- Maingot, Anthony P., *Estados Unidos y el Caribe: retos de una relación asimétrica*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, San Juan, 2005.
- Maldonado-Torres, Nelson, “On the Coloniality of Being: Contributions to the development of a concept”, en *Cultural Studies*, n<sup>o</sup>. 2-3, vol. 21, 2007, ps. 240-270.
- Maldonado-Torres, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.
- Maldonado-Torres, Nelson, “Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon”, Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009.
- Malik, Kenan, “The Failure of Multiculturalism: Community versus Society in Europe”, en *Foreign Affairs*, vol. 94, n<sup>o</sup>. 2, 2015, ps. 21-32.
- Mamdani, Mahmood, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War and the Roots of Terror*, Three Leaves, Nueva York, 2004.

- Manent, Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie, l'esprit de la cité*, Fayard, París, 1993.
- Mariátegui, José Carlos, *José Carlos Mariátegui. An Anthology*, Monthly Review Press, Nueva York, 2011. Editado y traducido por Marc Becker y Harry E. Vanden.
- Marienstras, Élise, *La résistance indienne aux Etats-Unis du XVIe au XXe siècle*, Éditions Gaullimard/Julliard, París, 1980.
- Martín Criado, Enrique, “El concepto de campo como herramienta metodológica”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, n°. 123, 2008, ps. 11-33.
- Martin, Ian, “Haiti: International Force or National Compromise?” en *Journal of Latin American Studies*, vol. 31, n°. 3, ps. 711-734.
- Martínez Peria, Juan Francisco, *¡Libertad o Muerte! Historia de la Revolución Haitiana*, Ediciones del CCC Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Buenos Aires, 2012.
- Matthewson, Tim, “George Washington’s Policy toward the Haitian Revolution”, en *Journal of Negro History*, vol. 3, n°. 3, 1979, ps. 321-336.
- Matthewson, Tim, “Abraham Bishop, ‘The Rights of Black Men’, and the American Reaction to the Haitian Revolution”, en *Journal of Negro History*, vol. 67, n°. 2, 1982, ps. 148-154.
- Matthewson, Tim, “Jefferson and the Nonrecognition of Haiti”, en *Journal of Negro History*, vol. 140, n°.1, 1996, ps. 22-48.
- Matthewson, Tim, *A Proslavery Foreign Policy: Haitian-American Relations during the Early Republic*, Praeger, Westport, 2003.
- Maurer, Noel, *The Empire Trap: The Rise and Fall of U.S. Intervention to Protect American Property Overseas, 1893-2013*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2013.
- Mavelli, Luca, “Security and secularization in International Relations”, en *European Journal of International Relations*, vol. 18, n°. 1, 2012, ps. 177-199.
- Maxwell, Andrew H., “The underclass, ‘social isolation’, and ‘concentration effects’: the culture of poverty revisited”, en *Critical Anthropology*, vol. 13, n°. 3, 1993, ps. 231-245.

- May, Ernest R., *Imperial Democracy: The Emergence of America as a Great Power*, Imprint Publications, Nueva York, 1991.
- McCormick, Elizabeth, "HIV-Infected Haitian Refugees: An Argument Against Exclusion", en *Georgetown Immigration Law Journal*, vol. 7, n.º. 1, ps. 149-171.
- McGillion, Chris y Morris Morley, "'Disobedient' Generals and the Politics of Redemocratization: The Clinton Administration and Haiti", en *Political Science Quarterly*, vol. 112, n.º. 3, 1997, ps. 363-384.
- Meadows, R. Darrel, "Engineering Exile: Social Networks and the French Atlantic Community, 1789-1809", en *French Historical Studies*, vol. 23, n.º. 1, 2000, ps. 67-102.
- Mehta, Uday S., "Liberal Strategies of Exclusion", en *Politics and Society*, vol. 18, n.º. 4, 1990, ps. 427-454.
- Mehta, Uday S., *Liberalism and Empire*, University of Chicago Press, Chicago, 1999.
- Meinecke, Friedrich, *La idea de la razón de estado en la Edad Moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.
- Melgar Bao, Ricardo, "Redes y espacio público transfronterizo: Haya de la Torre en México (1923-1924)", en Casaús Arzú, Marta E. y Pérez Ledesma, Manuel (eds.), *Redes intelectuales y formación de naciones en España y América Latina. 1890-1940*, UAM, Madrid, 2004.
- Memmi, Albert, *The Colonizer and the Colonized*, Beacon, Boston, 1991.
- Memmi, Albert, *Retrato del colonizado*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1996.
- Memmi, Albert, *Racism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.
- Merrill, Dennis, y Thomas G. Paterson (eds.), "John L. O'Sullivan Proclaims America's Manifest Destiny", en *Major Problems in American Foreign Relations, Volume I: To 1920*, 5ta edición, Houghton Mifflin Company, Boston, 2000.
- Mezzadra, Sandro (comp.), *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2008.
- Mignolo, Walter D., *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995.
- Mignolo, Walter, "Colonialismo global, capitalismo y hegemonía epistémica", en Walsh, Catherine, *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del*

- conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala, Quito, 2002.
- Mignolo, Walter D., *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2003. Traducido por Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís.
- Mignolo, Walter D., “El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto”, en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá, 2007.
- Mignolo, Walter, *La Idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2007.
- Mignolo, Walter, “Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político”, en Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009.
- Miles, Robert, *Racism after ‘Race Relations’*, Routledge, Londres, 1993.
- Mills, C.W., *The Power Elite*, Oxford University Press, Nueva York, 1956.
- Mills, C.W., *La élite del poder*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1957.
- Mills, Charles, *The Racial Contract*, Cornell University Press, Nueva York, 1997.
- Mintz, Sidney, *Caribbean Transformations*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1984.
- Montague, Ludwell L., *Haiti and the United States, 1714-1938*, Duke University Press, Durham, 1940.
- Morales, Pablo y Marc Schuller (eds.), *Tectonic Shifts. Haiti since the Earthquake*, Kumarian Press, Sterling, 2012.
- Morán Beltrán, Lino E., “La visión del indio en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda”, en *Revista de Filosofía*, vol. 42, nº. 3, 2003, ps. 127-142.
- Moraña, Mabel, Dussel, Enrique, y Carlos A. Jáuregui (eds.), *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Duke University Press, 2008.
- Morgenthau, Hans, *Scientific Man vs. Power politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1974.
- Morgenthau, Hans, *Politics Among Nations: the struggle for power and peace*, AA Knopf, Nueva York, 1985.

- Moro Abadía, Óscar, “¿Qué es un dispositivo?”, en *Empiria: Revista de Metodología en Ciencias Sociales*, n°. 6, 2003, ps. 29-46.
- Morse, Richard M., “The Caribbean Geopolitics and geohistory”, en Lewis, Sybil F. y Thomas G. Mathews (eds.), *Caribbean Integration: Papers on Social, Political and Economic Integration*, Instituto de Estudios Caribeños, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1967.
- Morton, Thomas, “Palenge Awe/Palenque Hoy/Palenque Today: The Spanish Caribbean, the African Creole Perspective and the Role of San Basilio de Palenque, Colombia”, en *The Black Scholar: Journal of Black Studies and Research*, vol. 30, n°. 3-4, 2000, ps. 51-53.
- Múgica, Fernando, “John Stuart Mill, lector de Tocqueville”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, n°. 84, 1999, ps. 3-100.
- Mulling, Leith P., “Race, inequality and transformation: building on the work of Eleanor Leacock”, en *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 1, n°. 1, 1994, ps. 123-129.
- Munford, Clarence J. y Michael Zeuske, “Black Slavery, Class Struggle, Fear and Revolution in St. Domingue and Cuba, 1785-1795”, en *The Journal of Negro History*, vol. 73, n°. 1-4, 1988, ps. 12-32.
- Munro, Martin y Robbie Shilliam, “Alternatives sources of cosmopolitanism. Nationalism, Universalism and Créolité in Francophone Caribbean Thought”, en Shilliam, Robbie (ed.), *International Relations and Non-Western Thought. Imperialism, Colonialism and Investigations of Global Modernity*, Routledge, Londres, 2011.
- Muppidi, Himadeep, “Frantz Fanon”, en Edkins, Jenny y Nick Vaughan-Williams, *Critical Theorist and International Relations*, Routledge, Nueva York, 2009.
- Murgueitio, Carlos Alberto, “La revolución negra en Saint Domingue y sus efectos en la guerra racial en las Antillas y Tierra Firme, 1789-1797”, en *Historia y Espacio*, n°. 33, 2009, ps. 21-24.
- Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, Arena Libros, Madrid, 2003.
- Nash, Gary, “Reverberations of Haiti un the American North: Black Saint Dominguans in Philadelphia”, en *Pennsylvania History*, vol. 65, 1998, ps. 44-73.

- Natsuko Matsumori, *Civilización y barbarie. Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno (1492-1560)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
- Negri, Antonio, *Del retorno. Abecedario biopolítico*. Debate, Barcelona, 2003.
- Nicholls, David, "Ideology and Political Protest in Haiti, 1930-46", en *Journal of Contemporary History*, vol. 9, n°. 4, 1974, 1996, ps. 3-26.
- Nicholls, David, *From Dessalines to Duvalier. Race, Colour and National Independence*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1996.
- O'Hagan, Jacinta, "Civilisational Conflict? Looking for Cultural Enemies", en *Third World Quarterly*, vol. 16, n°. 1, 1995, ps. 19-38.
- Onuf, Peter S., "'To Declare Them Free and Independent People': Race, Slavery, and National Identity in Jefferson's Thought", en *Journal of the Early Republic*, vol. 18, n°. 1, 1998, ps. 1-46.
- Ordoñez Mazariegos, Carlos Salvador, "El racismo en los umbrales del siglo XXI. El quehacer de la UNESCO y el racismo", en *La problemática del Racismo en los Umbrales del Siglo XXI, VI Jornadas Lascasianas, Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, UNAM, México D.F., n°. 2, 1997, ps. 429-442.
- Owen, John, "How Liberalism Produces Democratic Peace", en Brown, M.E., Lynn-Jones, S.M. y Miller, S.E. (eds.), *Debating the Democratic Peace*, The MIT Press, Cambridge, 1996.
- Owen, John, "How Liberalism Produces Democratic Peace", en *International Security*, vol. 19, n°. 2, 1994, ps. 87-125.
- Owens, Patricia, *Between War and Politics: international relations and the thought of Hannah Arendt*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Packard, Jerrold M., *American Nightmare: The History of Jim Crow*, St. Martin's Press, Nueva York, 2002.
- Palermo, Zulma, "El desafío de escribir/inventar "Nuestra América" desde el pensamiento crítico", en De Oto, Alejandro (ed.), *Tiempos de homenajes/tempos descoloniales: Frantz Fanon*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2011.
- Palti, Elías José, *Aporías. Tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley*, Alianza, Buenos Aires, 2001.

- Palti, Elías José, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- Pamphile, Leon D., *Haitians and African Americans: A Heritage of Tragedy and Hope*, University Press of Florida, Gainesville, 2001.
- Paquette, Robert L., "Revolutionary Saint-Domingue in the Making of Territorial Louisiana", en Gaspar, David Barry y David Patrick Geggus (eds.), *A Turbulent Time: The French Revolution and the Greater Caribbean*, Indiana University Press, Bloomington, 1997.
- Paralitici, José, *Sentencia impuesta: 100 años de encarcelamientos por la independencia de Puerto Rico*, Ediciones Puerto, San Juan, 2004.
- Paris, Roland, *At War's End: Building Peace After Civil Conflict*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Paris, Roland, "Saving liberal peacebuilding", en *Review of International Studies*, vol. 36, n° 2, 2010, ps. 337-365.
- Pastor, Robert, "The Delicate Balance between Coercion and Diplomacy: The Case of Haiti, 1994", en Art, Robert y Patrick Cronin (eds.), *The United States and Coercive Diplomacy*, United States Institute of Peace, Washington D.C., 2003.
- Lanchance, Pault, "Repercussions of the Haitian Revolution in Louisiana", en Geggus, David Patrick y Norman Fiering (eds.), *The World of the Haitian Revolution*, Indiana University Press, Bloomington, 2009.
- Pauyo, Nicolas L., *Haiti: Re-foundation of a Nation*, Author's House, Bloomington, 2011.
- Pederson, William D. (ed.), *A Companion to Franklin D. Roosevelt*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2011.
- Peñas Esteban, Francisco Javier, *Occidentalización, fin de la guerra fría y Relaciones Internacionales*, Alianza, Madrid, 1997.
- Peñas Esteban, Francisco Javier, "Estándar de Civilización. Las historias de las Relaciones Internacionales", en *Revista Jurídica de Estudiantes de la Universidad Autónoma de Madrid*, n° 1, 1999, ps. 83-118.
- Peñas Esteban, Francisco Javier, *Hermanos y enemigos: Liberalismo y Relaciones Internacionales*, La Catarata, Madrid, 2003.

- Persaud, Randolph B., "Situating race in International Relations: The Dialectics of Civilisations Security in American Immigration", en Chowdrey Geeta, y Sheila Nair (eds.), *Power, Postcolonialism and International Relations: Reading Race, Gender and Class*, Routledge, Londres, 2002.
- Peytraud, Lucien Pierre, *L'esclavage aux Antilles francaises avant 1789 d'après des documents inédits des archives coloniales*, Hachette, París, 1897.
- Pierre Étienne, Sauveur, *Haïti: l'invasion des ONG*, Les Editions de CIDIHCA, Puerto Príncipe, 1997.
- Pierre-Charles, Gérard, *Haití: Radiografía de una dictadura*, Editorial Nuestro Tiempo, México D.F., 1968.
- Pinto Tortosa, Antonio Jesús, "Negro sobre blanco: La influencia de los sucesos de Haití y la propaganda abolicionista en las revueltas de esclavos del Caribe Hispano en 1812". Publicado por Red de estudios comparados del Caribe y Mundo Atlántico [disponible en línea: <http://reccma.es/libros-pdf/antonio-jesus-pinto-tortosa-01.pdf>].
- Plummer, Brenda G., "The Metropolitan Connection: Foreign and Semiforeign Elites in Haiti, 1900-1915", en *Latin American Research Review*, vol. 19, n.º. 2, 1986, ps. 119-142.
- Plummer, Brenda G., *Haiti and the United States: The Psychological Moment*, University of Georgia Press, Atenas, 1992.
- Pocock John G. A., *Historia e Ilustración. Doce estudios*, Marcial Pons, Madrid, 2002.
- Pocock, John G. A., *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002.
- Polsby, Nelson, W., *Community power and political theory*, Yale University Press, New Heaven y Londres, 1963.
- Popkin, Jeremy, "Facing Racial Revolution: Captivity Narratives and Identity in Saint-Domingue Insurrection", en *Eighteenth-Century Studies*, vol. 36, n.º. 4, 2003, ps. 511-533.
- Powell, Cathy, "'Life' at Guantánamo: The Wrongful Detention of Haitian Refugees", en *Reconstruction*, vol. 2, n.º. 58, ps. 58-68.



- Prozorov, Sergei, "The other as past and present: beyond the logic of 'temporal othering' in IR theory", en *Review of International Studies*, vol. 37, n°. 3, 2011, ps. 1273-1293.
- Puchner, Martin, "Guantánamo Bay: A State of Exception", en *London Review of Books*, vol. 26, n°. 24, 1-7.
- Quijano, Aníbal, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en Heraclio Bonilla (comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Libri Mundi, Tercer Mundo, Quito, 1992.
- Quijano, Aníbal, "Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America", en *Nepantla: Views from South*, vol. 1, n°. 3, 2000, ps. 533-580.
- Randall, Stephen J. y Graeme S. Mount, *The Caribbean Basin. An international history*, Routledge, Londres y Nueva York, 1998.
- Randall, Stephen J., "The Historical Context", en D'Agostino, Thomas y Richard S. Hillman (eds.), *Understanding the Contemporary Caribbean*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 2003.
- Rawls, John, *The Law of the Peoples*, Harvard University Press, Londres, 1999.
- Raynaud, Philippe, *La politesse des Lumières. Les lois, les mœurs, les manières*, Gallimard, París, 2013.
- Renda, Mary A., *Taking Haiti: Military Occupation and the Culture of U.S. Imperialism, 1915-1940*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2001, p. 148.
- Restrepo, Eduardo, "Ethnicization of Blackness in Colombia: Toward de-racializing theorethical and political imagination", en *Cultural Studies*, vol. 18, n°. 5, 2004, ps. 698-715.
- Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2004.
- Rodríguez Beruff, Jorge, "Cultura y geopolítica: un acercamiento a la visión de Alfred Thayer Mahan sobre el Caribe", en Gaztambide Geigel, Antonio, González, Juan y Mario R. Cancel (eds.), *Cien años de sociedad, los 98 del Caribe*, Ediciones Callejón, San Juan, 2000.
- Rodríguez Beruff, Jorge, "Juan Bosch y las visiones geopolíticas del Caribe", en *Istor*, n°. 41, 2010, ps. 119-137.

- Rodríguez Vázquez, José J., *El sueño que no cesa: la nación deseada en el debate intelectual y político puertorriqueño*, Ediciones Callejón, San Juan, 2004.
- Rodríguez, Gabriela y Matías Esteban Ilivitzky, “La ‘Democracia’ de Tocqueville: las potencialidades y los problemas de una palabra antigua para dar cuenta de una forma de vida “radicalmente nueva””, en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, n° 3, 2006, ps. 74-95.
- Rojas, Rafael, “La revolución silenciada”, en *Istor*, n°. 46, 2011, ps. 83-104.
- Paris, Roland, *At War’s End: Building Peace After Civil Conflict*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Roorda, Eric P., “Genocide Next Door: The Good Neighbor Policy, The Trujillo Regime, and the Haitian Massacre of 1937”, en *Diplomatic History*, vol. 20, n°. 3, 1996, ps. 301-319.
- Roorda, Eric P., *The Dictator Next Door: The Good Neighbor Policy and the Trujillo Regime in the Dominican Republic, 1930-1945*, Duke University Press, Durham y Londres, 1998.
- Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Ros Cherta, Juan Manuel, *Los dilemas de la democracia liberal. Sociedad y democracia en Tocqueville*, Crítica, Barcelona, 2001.
- Rotberg, Robert I., *Haiti: The Politics of the Squalor*, Houghton Mifflin, Boston, 1971.
- Rotberg, Robert I., “Haiti’s Past Mortgages Its Future”, en *Foreign Affairs*, vol. 67, n°. 1, 1988, ps. 93-109.
- Rotberg, Robert I., “Clinton Was Right”, en *Foreign Policy*, n°. 102, 1996, ps. 135-141.
- Rotberg, Robert I., “Failed States in a World of Terror”, en *Foreign Affairs*, vol. 81, n°. 4, 2002, ps. 127-140.
- Rotberg, Robert I. (ed.), *When States Fail: Causes and Consequences*, Princeton University Press, Princeton, 2003.
- Rotberg, Robert I., *State Failure and State Weakness in a Time of Terror*, Brookings Institution Press, Washington D.C., 2003.
- Rothberg, Michael, “W.E.B. Du Bois in Warsaw: Holocaust Memory and the Color Line, 1942-52”, en *The Yale Journal of Criticism*, vol. 14, n°. 1, 2001, ps. 169-189.

- Rothkopf, David, "In Praise of Cultural Imperialism", en *Foreign Policy*, n°. 107, verano, 1997, ps. 38-53.
- Rouvillois, Frédéric, *L'invention du progrès. Aux origines de la pensée totalitaire (1680-1730)*, Éditions Kimé, París, 1996.
- Ruiz-Giménez Arrieta, Itzia, *La historia de las intervenciones humanitarias: El imperialismo altruista*, La Catarata, Madrid, 2004.
- Ruiz-Giménez Arrieta, Itziar (ed.), *El sueño liberal en África Subsahariana. Debates y controversias sobre la construcción de la paz*, La Catarata, Madrid, 2013.
- Russell Roberts, Brian, *Artistic Ambassadors: Literary and International Representations of the New Negro Era*, University of Virginia Press, Charlottesville y Londres, 2013.
- Sabaratnam, Meera, "IR in Dialogue... but Can We Change the Subjects? A Typology of Decolonising Strategies for the Study of World Politics", en *Millennium Journal of International Studies*, vol. 39, n°. 3, 2011, ps. 781-803.
- Sabaratnam, Meera, "Avatars of Eurocentrism in the Critique of the Liberal Peace", en *Security Dialogue*, vol. 44, n°. 3, 2013, ps. 259-278.
- Sader, Emir, "Hegemonía y contrahegemonía para otro mundo posible", Seoane, José y Emilio Taddei (comps.), *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre*, CLACSO, Buenos Aires, 2001.
- Said, Edward W., *Orientalismo*, Debolsillo, Barcelona, 2008.
- Said, Edward W., *Cultura e Imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 2004.
- Saintoyant, Jules François, *La Colonisation Française pëndant la Révolution (1789-1799) Tomo I: Les assemblées révolutionnaires et les colonies*, La Renaissance du livre, París, 1930.
- Sala-Molins, Louis, *Le code noir ou le calvaire de Canaan*, PUF, París, 2002.
- Salter, Mark B., *Barbarians and Civilization in International Relations*, Pluto Press, Londres, 2002.
- Salter, Mark B., "Nuevos bárbaros, viejos bárbaros. Teoría de Relaciones Internacionales en la post-Guerra Fría. 'Todo lo viejo es nuevo otra vez'", en *Relaciones Internacionales*, n°. 7, 2007.
- Sampson, Robert D., *John L. O'Sullivan and His Times*, The Kent State University Press, Kent y Londres, 2003.

- San Miguel, Pedro L., *Los desvaríos de Ti Noel: ensayos sobre la producción del saber en el Caribe*, Ediciones Vértigo, San Juan, 2004.
- Sannon, H. Pauléus, *Histoire de Toussaint-Louverture*, Puerto Príncipe, 1938.
- Santos Herceg, José, “Inmanuel Kant: del racialismo al racismo”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, n°. 43, 2010, ps. 403-416.
- Sartre, Jean Paul, *Colonialismo y Neocolonialismo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1968. Traducido por Josefina Martínez Alinari.
- Sauquillo, Julián, “El discurso crítico de la modernidad: M. Foucault”, en Vallespín, Fernando (ed.), *Historia de la Teoría Política VI: La reestructuración contemporánea del pensamiento político*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- Saurin, Julian, “International Relations and the Imperial Illusion; or, the Need to Decolonize IR”, en Gruffydd Jones, Branwen (ed.), *Decolonizing International Relations*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, 2006.
- Schaub, Jean-Frédéric, “Historia colonial de Europa. De civilización a barbarie”, en *Istor. Revista de Historia Internacional*, n°. 16, 2004, ps. 45-71.
- Schmidt, Hans, *The United States Occupation of Haiti, 1915-1934*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1995.
- Schrager, Cynthia D., “Both Sides of the Veil: Race, Science, and Mysticism in W.E.B. Du Bois”, en *American Quarterly*, vol. 48, n°. 4, 1996, ps. 551-586.
- Schulz, Carsten-Andreas, “Civilisation, Barbarism and the Making of Latin America’s Place in 19th Century International Society”, *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 42, n°. 3, 2014, ps. 837-859.
- Segato, Rita Laura, *La nación y sus Otros, Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2007.
- Seth, Sanjay, “Postcolonial Theory and the Critique of International Relations”, en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 40, n°. 1, 2011, ps. 167-183.
- Seymour Drescher, “The Limits of Example”, en Geggus, David Patrick y Norman Fiering, *The World of the Haitian Revolution*, Indiana University Press, Bloomington, 2009.
- Shamsie, Yasmine y Andrew Thompson (eds.), *Haiti, Hope for a Fragile State*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, 2006.

- Shapiro, Michael J. "The Ethics of Encounter: Unreading, Unmapping the Imperium", en Shapiro, Michael J. and Campbell, David (eds.), *Moral Spaces, rethinking ethics and World Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999.
- Shilliam, Robbie, "What the Haitian Revolution Might Tell Us about Development, Security, and the Politics of Race", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 50, n°. 3, 2008, ps. 778-808.
- Shilliam, Robbie, "Decolonizing the grounds of Ethical Inquiry: A Dialogue between Kant, Foucault and Glissant", en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 39, n°. 3, 2011, ps. 649-665.
- Shilliam, Robbie, (ed.), *International Relations and Non-Western thought. Imperialism, colonialism and investigations of global modernity*, Londres, Routledge, 2011.
- Shilliam, Robbie, "In recognition of the Abyssinian General", en Hayden, Patrick y Schick, Kate, *Recognition and Global Politics. Critical Encounters Between State and World*, Bloomsbury Publishing, Londres, 2015.
- Shohat, Ella y Robert Stam, *Race in Translation: Culture Wars around the Postcolonial Atlantic*, New York University Press, Nueva York, 2012.
- Silva Echeto, Víctor Manuel, "Tecnologías de la comunicación, crisis del sujeto y fragmentación del cuerpo", en Mercedes Arriaga Florez (dir.), *Sin carnes: Representaciones y simulacros del cuerpo femenino. Tecnología, Comunicación y Poder*, Arcibel Editores, Sevilla, 2006.
- Silva Vasconcellos, Christianne, "La ruta atlántica del pensamiento afrodescendiente. Hacia un referencial teórico Afro sobre la historia de la trata trasatlántica", en *Tabula Rasa*, n°. 21, 2014, ps. 325-349.
- Skinner, Quentin, *Visions of Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Snyder, Richard, "Explaining Transitions from Neopatrimonial Dictatorships" en *Comparative Politics*, vol. 24, n°. 4, 1992, ps. 379-399.
- Sogge, David, "La debilidad del Estado: Mirar a través de otros cristales", en Working Paper 64, FRIDE, julio de 2008, ps. 1-28.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, "Can the Subaltern Speak?", Nelson, Cary y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, Londres, 1988.

- Spivak, Gayatri Chakravorty, "Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía", en Mezzadra, Sandro (comp.), *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2008.
- Steiner, George, *Nostalgia del absoluto*, Siruela, Madrid, 2007.
- Stoler, Ann Laura, *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Durham y Lahham, 1995.
- Stoler, Ann Laura, *Carnal knowledge and imperial power race and the intimate colonial rule*, University of California Press, Berkeley, 2002.
- Suárez-Krabbe, Julia, "Pasar por Quijano, salvar a Foucault. Protección de Identidades blancas y decolonización", en *Tabula Rasa*, nº. 16, 2012, ps. 39-57.
- Suggs, Henry L., "The Response of the African American Press to the United States Occupation of Haiti, 1915-1934", en *The Journal of Negro History*, vol, 73, nº. 1/4, 1988, ps. 33-45.
- Sullivan, Eileen P., "Liberalism and Imperialism: J.S. Mill's Defense of the British Empire", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, nº. 4, 1983, ps. 599-617.
- Sundquist, Eric J., *The Oxford W.E.B. Du Bois Reader*, Oxford University Press, Nueva York, 1996.
- Talbott, Strobe, "Democracy and National Interest", en *Foreign Affairs*, vol. 75, nº. 6, 1996, ps. 47-63.
- Tansill, Charles C., *The United States and Santo Domingo, 1798-1873: A Chapter in Caribbean Diplomacy*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1938.
- Thompson, Edward P., "History from Below", *Times Literary Supplement*, 7 de abril de 1966, ps. 279-280.
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América: el problema del otro*, Siglo XXI, México D.F., 2003.
- Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Siglo XXI, Madrid, 2013. Traducido por Martí Mur Ubasar.
- Todorov, Tzvetan, *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2014. Traducido por Noemí Sobregués.
- Tomlins, C, "Law's Empire: Chattering English Colonies on the American Mainland in the Seventeenth Century", en Kirby, D. y C. Coleborne (eds.), *Law, History*,

- Colonialism: The Reach of Empire*, Manchester University Press, Manchester, 2001.
- Trouillot, Michel-Rolph, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston, 1995.
- Turnier, Alain, *Les États-Unis et le marché haïtien*, Washington D.C., 1955.
- Van Dijk, Teun A., “El análisis crítico del discurso”, en *Anthropos*, n°. 186, 1999, ps. 23-36.
- Van Dijk, Teun A. y Ruth Wodak, *Racism at the Top. Parliamentary Discourses on Ethnic Issues in Six European States*, Austrian Federal Ministry of Education, Science and Culture, Viena, 2000.
- Van Dijk, Teun A., “Discurso y Racismo”, en *Persona y Sociedad*, vol. 16, n°. 3, 2002, ps. 191-205. Traducido por Christian Berger.
- Van Dijk, Teun A. (coord.), *Racismo y discurso en América Latina*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2007.
- Vásquez Rocca, Adolfo, “Las metáforas del cuerpo en la Filosofía de Jean-Luc Nancy: Nueva carne, cuerpo sin órganos y escatología de la enfermedad”, en *Nómadas*, n°. 8, 2008, ps 1-12.
- Veyne, Paul, *Foucault. Pensamiento y vida*, Paidós, Barcelona, 2014.
- Vincent, Raymond J., “Race in International Relations”, en *International Affairs*, vol. 58, n°. 4, 1982, ps. 658-670.
- Vitalis, Robert, “The Graceful and Generous Liberal Gesture: Making Racism Invisible in American International Relations”, en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 29, n°. 2, 2000, ps. 331-356.
- VV.AA., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004.
- Wallerstein, Immanuel, *The capitalist world economy*, Maison des Sciences de l'Homme, París, 1979.
- Wallerstein, Immanuel, *The politics of the world economy*, Maison des Sciences de l'Homme, París, 1984.
- Wallerstein, Immanuel, *Abrir las ciencias sociales*, Siglo XXI, México D.F., 2003.
- Wallerstein, Immanuel, *El capitalismo histórico*, Siglo XXI, México D.F., 2003.

- Wallerstein, Immanuel, *Las incertidumbres del saber*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2006.
- Watson, Adam, *The Evolution of International Society*, Routledge, Londres, 1992.
- Watson, Hilbourne, "Theorizing the Racialization of Global Politics and the Caribbean Experience", en *Alternatives*, vol. 26, n.º. 4, 2001, ps. 449-483.
- Watts, David, *The West Indies: Patterns of Development, Culture and Environmental Change since 1492*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Weber, Max, *Sociología del poder*, Alianza Editorial, Madrid, 2012.
- Weiss, Thomas, "Sanctions as a Foreign Policy Tool: Weighing Humanitarian Impulses", en *Journal of Peace Research*, vol. 36, n.º. 5, 1999, ps. 499-509.
- Wesley, Charles, "The Struggle for the Recognition of Haiti and Liberia as Independent Republics", en *The Journal of Negro History*, vol. 2, n.º. 4, 1917, ps. 369-383.
- White, Ashli, "A Flood of 'Impure Lava': Saint Dominguan Refugees in the United States, 1791-1820", disertación doctoral, Columbia University, 2003.
- White, Hayden, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Paidós, Barcelona, 1992.
- Wight, Martin, "Why there is no International Theory?", en *International Relations*, vol. 2, n.º. 1, 1960, ps. 35-48.
- Wilentz, Amy, *The Rainy Season: Haiti since Duvalier*, Simon & Schuster, Nueva York, 1989.
- Williams, Brakette F., "A CLASS ACT: Anthropology and the Race to the Nation Across Ethnic Terrain", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, 1989, ps. 401-441.
- Williams, Eric, *Capitalismo y esclavitud*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2011.
- Williams, Eric, *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean, 1492-1969*, Andre Deutsch Limited, Londres, 1970.
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988.
- Wodak, Ruth y Martin Reisigl, "Discourse and Racism", en Wodak, Ruth y Teun A. Van Dijk (eds.), *Racism at the Top. Parliamentary Discourses on Ethnic Issues in Six European States*, Austrian Federal Ministry of Education, Science and Culture, Viena, 2000.



- Wolf, Eric, *Europa y la gente sin historia*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2009.
- Wynter, Sylvia, “En torno al principio sociogénico: Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser ‘negro’”, en Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.
- Yashar, Deborah J., “Does Race Matter in Latin America?: How Racial and Ethnic Identities Shape the Region’s Politics”, en *Foreign Affairs*, vol. 94, n°. 2, 2015, ps. 33-70.
- Young, Robert J.C., *Postcolonialism an Historical Introduction*, Blackwell Publishing, Oxford, 2001.
- Yuval-Davis, Nira, “Intersectionality and Feminist Politics”, en *European Journal of Women’s Studies*, vol. 13, n°. 3, 2006, ps. 193-209.
- Zanotti, Laura, “Governmentalizing the Post-Cold War International Regime: The UN Debate on Democratization and Good Governance”, en *Alternatives*, vol. 30, n°. 4, 2005, ps. 461-487.
- Zanotti, Laura, “Imagining Democracy, Building Unsustainable Institutions: The UN Peacekeeping Operation in Haiti”, en *Security Dialogue*, vol. 39, n°. 5, 2008, ps. 539-561.
- Zanotti, Laura, “Cacophonies of Aid, Failed State Building and NGOs in Haiti: setting the stage for disaster, envisioning the future”, en *Third World Quarterly*, vol. 31, n°. 5, 2010, ps. 755-771.
- Zibechi, Raúl, *Descolonizar la rebeldía: (des)colonialismo del pensamiento crítico y de las prácticas emancipatorias*, Zambra/Balarde, Madrid, 2015.

## ANEXOS

- I. Entrevistas
  - a. Jean Michel Charles
  - b. Pierre Jores Merat
  - c. Sauveur Pierre Etienne
- II. Noticias de *Le Nouvelliste*
- III. Imágenes
  - a. *Le Nouvelliste*
  - b. *National Geographic*
    - i. “*Helping the Haitian to help himself: An American Marine Officer inspecting a Company of the Haitian Gendarmerie*”
    - ii. “*Recalcitrant Natives Forced to Follow Peaceful Pursuits*”
    - iii. “*Learning Labor-Saving Methods of Advance Civilization*”
    - iv. “*A new order of cleanliness prevails in Haiti*”

Los anexos de esta investigación se encuentran en el disco adjunto a esta copia.

